(الرسائل الثلاث)

تأليف

سيد الفقهاء والمجتهدين حجة الاسلام والمسلمين استاذ الاساتيذ وعماد الاعلام
آية الله ... العظمى الحاج سيد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي
مد ظله العالي

الناشر مطبعة الاسلام بقم

١٣٨٠ هـ ق

بسم الله الرحمن الرحیم

الرسائل الثلاث

كاتب:

مرتضى المرتضوى الحسينى النگرودى

نشرت فى الطباعة:

مطبعه الاسلام

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الرسائل الثلاث

اشارة

عنوان و نام پدیدآور : الرسائل الثلاث/تالیف مرتضی المرتضوی الحسینی النگرودی
مشخصات نشر : قم: مطبعه الاسلام، ۱۳۸۰ق=۱۳۳۸.
مشخصات ظاهری : ۲۱۹ص.
وضعیت فهرست نویسی : در انتظار فهرستنویسی (اطلاعات ثبت)
یادداشت : عربی
شماره کتابشناسی ملی : ۲۰۶۴۰۳۹

[المدخل]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

الحمـد للّه رب العالمین، و أفضل الصـلوات علی أشـرف الأنبیاء و المرسـلین محمـد و آله المعصومین، و اللعنـهٔ الدائمـهٔ علی أعدائهم أعداء اللّه من الان الی یوم الدین و بعد: فیقول العبد الفانی مرتضـی الحسینی اللنگرودی عفی عنه: انی عند ما کنت مشتغلا بالبحث و النظر حول السـفر الجلیل: و الکتاب النفیس (العروهٔ الوثقی) أدون فوائـد عثرت علیها من أفواه الاعلام و کتبهم، و زوائـد ظفرت علیها بتوفیق الملک العلام فصارت بحمد اللّه رسائل مختلفهٔ فی شـتات المسائل و قد وفقت عجالهٔ للمراجعهٔ و التنقیب حول بعضـها فلخصته و أفردته فجاء بحمـده و منه ثلاث رسائل: الاولی. فی الاجتهاد، الثانیـهٔ فی التقلید، الثالثهٔ فی الکر و ما یتفرع علیه فنشـکر اللّه علی هذه النعمهٔ و ما توفیقی إلا باللّه، علیه توکلت و الیه أنیب فنقول:

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۳

الرسالهٔ الاولی فی الاجتهاد

یعجبنی قبل الشروع فی المقصود ان اذکر بعنوان المقدمهٔ فقرأت مما افاده بعض الأساطین «۱» فی هذا المقام

فی رسالته: «حق المبین فی تصویب المجتهدین و تخطئهٔ الأخباریین و لقد أجاد فیما أفاد حیث قال:

لاـ یخفی علی من تتبع الآثـار و أمعن النظر فی الاخبـار ان لأهل کل ملـهٔ رؤساء یرجعون إلیهم فی الأحکام الشـرعیهٔ مما لا تـدخل فی الضرورتین أو فی المعلوم مطلقا فی أحد الوجهین کما ان أهل الحرف و الصنائع کذلک إذا أشکلت علیهم الأمور فإنهم یرجعون إلی علمـائهم بالصـنعهٔ و عرفـائهم فـالیهود یرجعون إلی أحبـارهم، و النصاری الی رهبانهم، و المسـلمون إلی علمائهم و قـد کان فی زمان أئمتنا علیهم السـلام الزرایهٔ و الیونسـیهٔ، و نحوهم، و قد أمروا صلوات اللّه علیهم بالرجوع الی بعض أصحابهم کما أمروا بالرجوع إلی، زرارهٔ، و یونس بن عبـد الرحمن، و یحیی بن زکریـا، و نحوهم، و الظـاهر ان المراد، الرجوع فی الفتوی دون الروایـهٔ، و لیس الاجتهاد سوی استفراغ الوسع فی تحصیل الظن، و ذلک لازم بدیههٔ بالنسبهٔ إلی الموضوعات و باقی المقدمات و ان قلنا بعلمیهٔ الصدور.

ثم انه قد جرت سیرهٔ جمیع المتشرعین علی ان الناس بین علماء لا رجوع لهم الی غیر

---

(۱) هو الشـیخ الکبیر، و الفقیه النبیه الشیخ جعفر النجفی المعروف بکاشف الغطاء المتوفّی أوائل جمادی الأولی سنهٔ ۱۲۹۰ بالنجف و

دفن فی مقبرة آبائه

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۴

الأدلـة، و عوام یرجعون الی العلمـاء، و وردان العلمـاء ورثـة الأنبیـاء و نواب الأئمـة الأمنـاء و ان من عرف شـیئا من حلالهم و حرامهم جعلوه حاکمـا، و الراد علیه راد علی اللّه و هو علی حـد الشـرک باللّه، و معلوم ان الحاکم غیر المحکوم علیه، و قـد جعلوا قضاة یرجع إلیهم فی القضـاء لئلاـ یختـل النظـام، و تضـل العـوام، و لـو لاـ الحکم برجـوع العـوام للزم امـا وجـوب بلوغ درجـة العلمـاء علی جمیع المکلفین، أو سقوط التکلیف عنهم، إذ من المتعسر، أو المتعذر توصل العوام إلی معرفة المسائل بالشواهد، و الدلائل مع وجود الناسخ فیها، و المنسوخ، و العام، و الخاص، و المطلق، و المقیـد، و المجمل و المبین، و الحقیقـة و المجاز و هکـذا، مع تبـدل اللسان، بالنسبة إلی عرف هذا الزمان فضلا عن باقی اللغات فلا یمکنه معرفة الأدلة علی عربیتها الا بعد معرفة اللغة و النحو و الصرف و النکات البیانیة الی ان قال فمن أوجب الأخـذ بالأدلـة و منع التقلیـد و جعل العلماء رواة یروون فقـد أنکر ضـرورة الـدین فضـلا عن المذهب و ادعی خلاف البدیهـة و لا أظن أحدا من أهل الشـرائع السابقة فضـلا عن شـریعتنا یدعی وجوب تعلیم العالم من مسائله جمیع ما یتوقف علیه المسألـة من الأدلـة و کیفیـة الاسـتدلال، و من أنکر ذلـک فقـد خـالف علمه عمله، و کـان إنکـار الاـسم دون المسـمی، و اللفظ دون المعنی، و کیف یعقل العمل باخبار جمعت فی الکتب من دون إحاطته بها الی ان قال: فإذا سئل إمام الجماعة عن مسألة جزئیة لزمه ان یأتی بالدلیل و یذکر ما یتوقف علیه فیشغل نفسه بمسألة واحدة جزئیة لواحد و لا یلتفت الی غیره فان بنی کلامهم «۱» علی ظاهره: من ان حکم العوام و العلماء فی الأخذ عن الدلیل واحد، کانوا. مخالفین للمجتهدین، و منکرین لضروری الدین

---

(۱) عنی بمرجع الضمیر الأخباریین

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۵

و الافهم قائلون بالاجتهاد و التقلید من حیث لا یشـعرون، و علمهم مخالف لعملهم الا ان یعود بحثهم الی مجرد الاسم و انی رأیت من مشایخهم من یطعن علی المجتهدین بتسمیة الاجتهاد و التقلید متمسکا بأنه کیف یجوز هذه التسمیة مع عدم الاذن بذلک شرعا. انتهی موضع الحاجة من کلامه زید فی علو مقامه

إذا عرفت ذلک فنقول

الکلام فی هذه الرسالة یقع فی مباحث

هذه هی الرسالة الثانیة فی التقلید

اشارة

التی دونها و؟ نمقها؟ سید الفقهاء و المجتهدین آیة ا .. فی الأرضـین أسـتادنا الأعظم و عمادنا الأفخم الحاج سید مرتضی المرتضوی اللنگرودی مد ظله العالی

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۴۶

الرسالة الثانیة فی التقلید و الکلام فی هذه الرسالة أیضا یقع فی طی مباحث

المبحث الأول فی حقیقة التقلید.

قـد وقع الخلاف فی ان التقلید، هل هو العمل بقول الغیر من غیر حجة و مطالبة دلیل، کما هو المحکی عن العلامة فی النهایة، أو قبول

عن قول الغير كما بعض أو أخذ قول الغير و رأيه للعمل به فى الفرعيات و الالتزام به فى الاعتقاديات بلا مطالبة دليل على رأيه، كما فى الكفاية، أو الالتزام به للعمل، كما عن الفضل أو تعلم الفتوى أو أخذ الرسالة للعمل به؟ على وجوه بل أقوال و الحق الذى يكشف عنه التحقيق هو الأول» لوجهين

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۴۷

الأول مناسبته لما هو معنى التقليد لغة، و عرفا، فان التقليد بحسب وضعه اللغوى مأخوذ اما من قلدت الفتاة، إذا جعلت القلادة فى جيدها (و منه فلان قلد السيف) و منه ما فى الحديث الخلافة قلدها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عليا عليه السلام، اى جعل الخلافة قلادة له و زينة بها حينما أخذه بيده و قال من كنت مولاه فهذا على مولاه، أو مأخوذ من جعل الغير ذا قلادة) كما عن بعض المحققين فى رسالته و منه تقليد الهدى، فإن المحرم يجعل البعير مثلا ذا قلادة بنعل قد صلى فيه و قد يقال فى تقريب ذلك، كان العامل يجعل عمله قلادة للمجتهد، كناية عن كونه هو المسئول، و هو المؤاخذ بعمله لو قصر فى فتواه، كما فى الروايات من افتى بغير علم فعليه وزر من عمل به، الى غير ذلك مما يدل على كون المفتى هو المسئول، و هو الضامن و فى المستمسك سلك (فى تقريب كون التقليد هو العمل) نحو ذلك حيث قال: يعبر عنه فى العرفيات بقوله انى اعمل كذا و يكون ذلك فى رقبتك مخاطبا من يشير عليه بالفعل لا كلام فى ان التقليد على كل من المعنيين انما يناسب كونه بمعنى العمل على فتوى المجتهد و انما الكلام فى ان أيهما انسب بالمقام. و لا يخفى ان الذوق السليم يرجح الأول الذى أفاده شيخنا الأستاد

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۴۸

و صرح به صاحب الفصول كما سيجىء) لان مناسب المقام هو الزينة فالعامى العامل بفتوى المجتهد يجعل فتواه كالقلادة كما ان الفتاة تجعل القلادة فى جيدها و كذا المجاهد المقلد للسيف و كيف كان فلا ينبغى التأمل فى كون التقليد من مقولة العمل بل فى المستمسك ان ظاهر القوانين ان مراد الجميع، العمل، حيث نسب تعريفه (بالعمل بقول الغير) إلى العضدى و غيره، مع ان تعريف العضدى كان بالأخذ الى ان قال: و اما التعبير بالأخذ فى كلام الجماعة كما سبق، فالظاهر ان المراد منه العمل، كما فى كثير من المقامات، مثل الأخذ بما وافق الكتاب و الأخذ بما خالف العامة و الأخذ بقول أعدلهما انتهى موضع الحاجة. فتأمل كى يظهر لك الفرق بين الأخذ بما وافق الكتاب و نحوه مما ذكر، فإنه مساوق للعمل كما افاده، و بين أخذ العامى فتوى مجتهده فإنه مساوق لتعلمه لفتوى المجتهد كى يطبق عليه العمل.

الوجه الثانى لا إشكال فى انه على العاجز عن الاستنباط وظيفة قد اشتغلت ذمته بأدائها حسب ما اقتضته أدلة التقليد، و تفريغ ذمته بأداء الوظيفة انما يحصل بعمله على فتوى المجتهد الذى يجب الرجوع اليه لا بمجرد تعلمه لفتواه للعمل به، و يتضح الأمر كمال الاتضاح فى فرض انفكاك أحدهما عن الأخر فيما تحقق كلاهما، فإذا فرض الانفكاك بين التعلم و العمل بان كان هما تعلم للفتوى و لم يكن عمل على طبقه لا يقال انه أدى وظيفته. و تحقق التقليد

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۴۹

منه بخلاف ما إذا فرض من ناحية العمل، بان تحقق عمله على طبق فتوى المجتهد من دون تعلمه للفتوى، فان الظاهر أداء وظيفته بتحقق التقليد، فان التقليد ليس عنوانا تعبديا، و لا قصديا، بل ليس الا طريقا الى تطبيق علمه على رأى مجتهده، و من هنا صح عمل العامى الغير الملتفت مع تمشى قصد القربة منه إذا طابق عمله لفتوى المجتهد الذى يجب عليه تقليده، لكن فى المقام اشكالا ذكره فى الكفاية بقوله: لا يخفى انه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه، و الا كان بلا تقليد انتهى و ذب عنه تلميذه المحقق فى الرسالة بأن التقليد عنوان للعمل استنادا إلى رأى الغير، و لا تقابل بين الاجتهاد و التقليد حتى يكون سبق الأول على العمل، موجبا لسبق الثانى عليه، بل التقابل بين عمل المجتهد و عمل المقلد فالعمل المستند الى ما حصله من المدرك عمل المجتهد، و العمل المستند إلى رأى الغير عمل المقلد و التفصيل فى محله انتهى.

و قد سبق صاحب الكفاية فيما ذكر صاحب الفصول، فإنه بعد ان ذكر فى صدر الكلام التقليد فى اللغة تعليق القلادة فى العنق.

قال: فى ذيل كلامه، و اعلم انه لا يعتبر فى ثبوت التقليد وقوع العمل بمقتضاه لان العمل مسبوق بالعلم: فلا يكون سابقا عليه، و لئلا يلزم الدور فى العبادات من حيث ان وقوعها يتوقف على قصد القربة و هو يتوقف على العلم

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۵۰

بكونها عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دورا نعم يعتبر العمل فى لزوم حكم التقليد ان قلنا بجواز العدول و الا لزمه حكمه مطلقا هذا.

و قول العلامة فى النهاية (بأن التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة بيان لمعناه اللغوى كما يظهر من ذيل كلامه و إطلاقه على هذا شائع فى العرف العام انتهى و قد أشار شيخنا العلامة الأنصارى قده فى رسالته المفردة فى التقليد الى ذلك، حيث قال: فى دفع الدور بأن مشروعية العمل أو وجوبه يتوقف على وقوعهم على جهة التقليد لا على سبق التقليد فإذا فرضنا مجتهدين أحدهما يرى وجوب الجمعة و الأخر يرى وجوب الظهر فالمكلف يتخير بين إيقاع الجمعة وجوبا على جهة التقليد للأول و بين إيقاع الظاهر كذلك على جهة التقليد للثانى انتهى و بما ذكر كله ظهر ان ما أفاد الشيخ قدس فى رسالة التقليد (من انه بمعنى الأخذ للعمل أوفق بمفهومه اللغوى) غير وجيه لما عرفت من ان كون التقليد بمعنى العمل أوفق بمعناه اللغوى.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۵۱

المبحث الثانى المشهور بين الأصحاب جواز التقليد بالمعنى الشامل للوجوب

و قد نسب الى بعض تحريمه كما عن المحقق القمى قده نسبته الى بعض قدماء الأصحاب و المشهور هو المنصور لقيام الدليل عليه عقلا و نقلا اما الأول فلاستقلال العقل بلزوم دفع العقاب المحتمل.

بيان ذلك انه بعد تمامية وظيفة الربوبية (من إرسال الرسول و إنزال الكتاب و تأسيس الشريعة، و تبليغ الاحكام على مجارى العادة تصل النوبة إلى قيام العبد بوظيفة العبودية إلى امتثال أوامر الشارع و نواهيه و هو فى عصر الغيبة بالنسبة إلى العاجز عن الاستنباط اما بالاحتياط، أو بالتقليد و الرجوع الى المجتهد، و العمل على طبق فتواه، فهو مخير بين الاحتياط و التقليد فإذا لم يمكنه الاحتياط (اما لعدم معرفته بطرق الاحتياط، أو لكونه مخلا بالنظام أو موجبا للعسر) يتعين عليه التقليد، و الا فلا دافع لاحتمال العقاب فالعقل بمناط لزوم دفع العقاب المحتمل يستقل بلزوم امتثال أوامر الشارع

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۵۲

و نواهيه اما بالاجتهاد، أو بالتقليد فيما لا سبيل الى الاحتياط أو مطلقا حيث ان الاحتياط لم يكن طريقا فى الشريعة، كما عن المحقق القمى قده و قد نسب ذلك الى المشهور. كذا قرر حكم العقل شيخنا الأستاد قده فى غير موضع من إفاداته.

و قد أفاد المحقق الخراسانى قده فى ذلك بان جواز التقليد و رجوع الجاهل الى العالم فى الجملة يكون بديهيا جبليا فطريا لا يحتاج الى دليل فأورد عليه تلميذه المحقق قده فى الرسالة بأنه إن أريد ان قضية جواز التقليد من القضايا الفطرية اصطلاحا، فهو غير مستقيم لان القضايا الفطرية هى القضايا التى قياساتها معها ككون الأربعة زوجا لانقسامها الى متساويين و ما هو فطرى بهذا المعنى كون العلم نورا و كمالا للعاقلة فى قبال الجهل لا للزوم رفع الجهل بعلم العالم و لا نفس رفع الجهل و ان أريد ان جواز التقليد جبلى طبيعى فهو غير وجيه لان ما هو جبلى طبيعى شوق النفس الى كمال ذاتها و كمال قواها لا لزوم التقليد و لا لزوم تحصيل العلم حقيقة بما هو لزوم من قبل الشارع أو العقلاء، و اما أصل ثبوت شوق النفس فهو وجدانى لا فطرى و لا جبلى فعلى اى حال ليس وجوب التقليد تعبدا (اما من الشارع أو من العقلاء) فطريا أو جبليا مضافا الى ما فى الجمع بين البداهة و الفطرة و الجبلة، فإن ما هو فطرى اصطلاحى يناسب البداهة دون الجبلة و ما هو فطرى عرفى يناسب الطبع

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۵۳

و الجبلة دون البداهة فتدبر انتهى أقول يحتمل قويا ان صاحب الكفاية قده لم يرد من الفطرى و الجبلى ما هو المصطلح عليه بين الحكماء، بل لعله أراد من الفطرى الحكم الارتكازى العقلى الذى أودعه اللّه تعالى فى الإنسان و فطرة عليه و هو المرجع فى باب الإطاعة و العصيان، بل و فى باب النظر فى معجزة مدعى النبوة.

و كيف كان فهذا المحقق بعد ما أورده على أستاده قرر حكم العقل فى المقام بما يرجع الى ما ذكرنا فراجع.

و اما الثانى أعنى دليل النقل فمن الكتاب آيات، منها آية النفر قال اللّه تعالى، فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ و منها آية السؤال قال تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ*.

و منها آية الكتمان قال اللّه إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنّاسِ فِي الْكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللّاعِنُونَ و الأوضح من بينها آية النفر، و ملخص تقريب الاستدلال بها يتضح ببيان أمور الأول ان اللّه تعالى أوجب النفر لمكان لو لا التحضيضية لغاية التفقه و الإنذار و الغاية إذا كانت من الأفعال الاختيارية للمكلف، تتبع لذى الغاية

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۵۴

من حيث الوجوب و الاستحباب، و حيث ان ذا الغاية كان واجبا كانت الغاية واجبة الثانى ان كلمة لعل إذا وقعت فى مفتتح كلام الواجب تعالى، فالمراد منها محبوبية مدخولها، كقوله تعالى فَلَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَكَ* و إذا وقعت فى الأثناء فى مساق أدوات التعليل، يكون ما بعدها علة غائية لما قبلها سواء كان فى التكوينيات أو فى التشريعيات، و سواء كان ما بعدها من الأفعال الاختيارية أو غيرها، فان كان من الأفعال الاختيارية القابلة لأن يتعلق بها الإرادة الفاعلية، و الإرادة الأمرية، فلا محالة يكون مطلوبا بعين مطوبية ما قبلها، و حيث ان ما قبلها اى التفقه و الإنذار كانا واجبين لتعلق التكليف بهما، كان ما بعدهما اى الحذر واجبا ثم ان المراد من الحذر ليس مجرد الخوف النفسانى، بل المراد العمل الجوارحى الناشئ عن الخوف النفسانى، و هو الانبعات عن البعث، و الانزجار عن الزجر إما بذكر السبب و ارادة المسبب، أو بدعوى ان المتبادر و المنساق الى الذهن فى كل مقام أطلق الحذر هو العمل الجوارحى سواء كان الإطلاق بمادة الحذر، كقولك حذر نفسك عن الأسد) أو بغيرها كقولك إياك و الأسد ضرورة عدم كون المراد فى تلك المقامات مجرد الخوف النفسانى عن الأسد بل المراد الفرار من الأسد

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۵۵

الثالث ان العموم فى الجموع الثلاثة (أعنى ليتفقهوا) و لينذروا، و يحذرون، هو العموم الاستغراقى الأفرادى لا المجموعى الارتباطى ضرورة عدم كون المراد تفقه مجموع الطائفة، و إنذار المجموع من حيث المجموع، و تحذر المجموع، بل المراد تفقه كل فرد فرد من النافرين و إنذار كل فرد فرد منهم و تحذر كل فرد فرد من الباقين أو النافرين على اختلاف التفسيرين الرابع ان اختلاف التفقه فى الدين باختلاف عصرى الحضور و الغيبة من حيث سهولة المأخذ و صوبته لا- يوجب اختلافا فى معنى التفقه ففى عصر الحضور يحصل التفقه بنفس تحمل الروايات، و سماع الاحكام من المعصوم عليه السّلام مع كون الظهور و كشفه عن المراد مفروغا عنه و على فرض إجمال الدلالة يمكن رفعها بالرجوع الى الامام ع، بخلاف عصر الغيبة فإن التفقه فيه أمر صعب متوقف على إحراز الصدور و وجه الصدور، مضافا الى الدلالة و الظهور، فالتفقه بالمعنى العام الذى هو تعلم الأحكام الشرعية عن مآخذها و مداركها، شامل لكلا القسمين و يشهد بذلك إطلاق الفقيه على رواة الأحاديث من الأئمة الأطهار عليهم السلام كقوله فى حق محمد بن مسلم مخاطبا لابن أبى ليلى هو أفقه منك و غير ذلك و بعد التأمل فى الأمور المذكورة لا يبقى شك فى دلالة الآية على حجية الفتوى و جواز التقليد، بل على حجية

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۵۶

الرواية، كما بنى على ذلك شيخنا الأستاد قده فى مبحث الأصول فى الدورة الأخيرة حيث قال أو التحقيق انها دالة على حجية الفتوى

و الخبر كليهما خلافا لما سلكه فى الدورة السابقة من اختصاصها بحجية الخبر فتأمل فيما ذكرنا جيدا و اما آية السؤال فقد استدل بها تارة على حجية خبر الواحد كما فى الرسائل و اخرى على حجية الفتوى، و جواز التقليد، كما فى غيره لكنه أورد عليه بان المراد بأهل الذكر بمقتضى ظهورها السياقى، علماء أهل الكتاب و بمقتضى التفسير الوارد من طريق أهل البيت و الأئمة المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين، فلا يصلح الاستدلال بها فى شيء من المقامين الا ان يدعى ان المراد من أهل الذكر المعنى العام الشامل لعلماء أهل الكتاب فى عصر النبوة، و الأئمة الأطهار عليهم السلام و العلماء المجتهدين فى عصر الغيبة فتأمل فإنه دعوى بلا شاهد و يتلوها فى الضعف آية الكتمان لا لما أورده الشيخ قدس عليها من الإيرادين فى آية النفر لاندفاعهما فى آية النفر بالإطلاق على ما أوضحناه فى بحث الأصول بل لما أورد عليهما أخيرا من ان مورد الآية، كتمان اليهود لعلامات النبى صلى اللّه عليه و آله بعد ما تبين اللّه لهم ذلك فى التوراة هذا كله من الكتاب و تدل من السنة روايات، منها قوله عليه السلام فاما من كان من الفقهاء

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۵۷

صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه و منها قول مولانا أبى جعفر الباقر عليه السلام لأبان بن تغلب، اجلس فى مسجد المدينة و أفت الناس فإنى أحب ان يرى فى شيعتى مثلك.

و منها قول أبى الحسن الثالث، اعتمدا فى دينكما على كل مسن فى حبنا كثير القدم فى أمرنا و منها قوله عليه السلام إياك ان تفتى الناس بما لا تعلم، و قوله إياك ان تفتى الناس برأيك، و قوله ع من افتى الناس و هو لا يعلم الناسخ من المنسوخ و المحكم من المتشابه فقد هلك الى غير ذلك مما يدل على جواز الرجوع الى فقهاء العدول بالدلالة الالتزامية أو المطابقة.

و قد يستدل بأن سيرة العقلاء مستقرة على رجوع الجاهل الى العالم سيما بين المتشرعة من عصر النبى صلى اللّه عليه و آله إلى أعصار الأئمة عليهم السلام، حيث ان الناس لم يكونوا متمكنين من المراجعة إلى النبى ص أو الإمام ع و أخذ معالم الدين عنهما) بل كانوا يراجعون إلى أصحاب النبى (ص) أو الإمام ممن تعلموا منهما و يشهد بذلك ما ذكره بعض الأساطين فى رسالة حق اليقين، حيث قال و قد

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۵۸

كان فى زمان أئمتنا الزرارية و اليونسية.

المبحث الثالث فى من يجوز له التقليد.

لا إشكال فى جواز التقليد للعامى العاجز، و لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد و ان كان من أهل العلم و الفضل، و انما الكلام فى ان من له ملكة الاستنباط، هل يجوز له التقليد فيما لم يجتهد فيه فعلا أم لا يجوز؟ قولان قال العلامة الأنصارى قده فى رسالة التقليد، المعروف عندنا العدم، بل لم ينقل الخلاف عن أحد منا، و انما حكى عن مخالفينا على اختلاف منهم فى الإطلاق و التفصيلات نعم اختار الجواز بعض سادة مشايخنا فى مناهله انتهى أقول المشهور هو المنصور لعدم شمول أدلة التقليد و الرجوع الى المجتهد العارف بالأحكام من العقل و النقل لمن له ملكة الاستنباط اما العقل فواضح لاختصاص حكمه بالعاجز عن الاستنباط بالفحص عن الأدلة، من الكتاب، و السنة، ورد الفروع الفقهية إلى أصولها، و من له

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۵۹

ملكة الاستنباط، قادر على ذلك.

و اما النقل فليس فى البين ما يمكن ان يستدل به للجواز الا استصحاب صحة التقليد و هو كما افاده الشيخ العلامة فى رسالة التقليد لموضوع القاصر عن الاستنباط و لا أقل من الشك فى ذلك و مع الشك فى الموضوع لا مجرى للاستصحاب كما هو المقرر فى محله و مع الغض عن ذلك فعمومات وجوب الرجوع الى الكتاب و السنة حاكمة على الاستصحاب فان قيل ان حكومة العمومات

على الاستصحاب انما تصح إذا كان خروج العامى عنها من جهة حكم العقل بقبح التكليف العاجز إذ حينئذ يبقى غيره و اما لو خرج بالشرع و لا نعلم ان حكم المخصص عليه باق الى ان يصير عالما بالفعل أو الى ان يصير عالما بالقوة فمقتضى حكم المخصص بقائه قلت هذا حسن لو كان الشك فى الحكم من جهة الزمان أو من جهة شمول العام للعنوان المسبوق بعنوان المخصص فنقول فى المقامين الأصل بقاء حكم المخصص و اما لو كان الشك فى شمول العام لعنوان مقابل لعنوان المخرج الا انه قد يكون مسبوقا به و قد لا يكون كما فى من بلغ الحلم عالما متمكنا عن الاجتهاد فان مرجع الشك هنا الى وحدة المخرج و تعدده لا الى بقاء الحكم فى الزمان اللاحق للمخرج و عدمه فافهم و اغتنم.

الرسائل الثلاث (للنكرودى)، ص: ۶۰

المبحث الرابع فى الشرائط المعتبرة فى من يصح تقليده،

اشارة

منها اشتراط كونه مجتهدا مطلقا لا كلام فى ان المقلد بالفتح لا بد و ان يكون قادرا على استنباط الاحكام عن مدركها على النهج المألوف بين الأصحاب، انما الكلام فى انه يعتبر ان يكون مجتهدا مطلقا عارفا بمعظم الاحكام، فلا يجوز تقليد المتجزى مع التمكن من تقليد المجتهد المطلق، أو هما فى ذلك سيان؟ قولان، و قد سبق ما هو الحق عندنا فى المبحث الرابع من رسالة الاجتهاد فراجع

و منها اشتراط الحياة

اشارة

و الكلام فيه وقع فى مقامين

المقام الأول فى اشتراطها فيه ابتداء

و المقام الثانى فى اشتراطها فيه استدامة و يتفرع على الأول مسألة جواز تقليد الميت و عدمه، كما يتفرع على الثانى مسألة جواز البقاء على تقليد الميت و عدمه بالمعنى الشامل للوجوب و المسألة الاولى ذات قولين، و الثانية ذات أقوال ثلاثة.

الرسائل الثلاث (للنكرودى)، ص: ۶۱

لا خلاف بين المجتهدين من الخاصة فى اشتراط الحياة فى المقام الأول و ادعى عليه الإجماع، و الظاهر تحقق الإجماع كما لا يخفى على من تتبع أقوال المجتهدين من القدماء و المتأخرين، و ما ينسب الى بعض المتأخرين من الميل الى جواز تقليد الميت ابتداء فغير ظاهر من كلامه، و على فرضه لا يقدح فى الإجماع المدعى و اما العامة فعلى عدم الاشتراط، و قد نسب ذلك الى بعض الأخباريين من الخاصة أيضا، لكن لا ينبغى عدهم من المخالفين فيما هو محل النزاع من أخذ فتوى الميت و العمل عليه، و ذلك لوجود الفرق بين الرواية و الفتوى فى اللوازم و الآثار.

و اما رواية المنقولة لفظا فمغايرتها للفتوى واضحة و اما المنقولة معنا فهى و ان كانت مفاد اللفظ الصادر عن الامام ع لكن يشترط مساواة لفظ المنقول و لفظ الأصل فى الإفادة و لا يجوز التعويل فى النقل على ما اعتقده اجتهادا هذا بخلاف الفتوى.

فإنه عبارة عن الاخبار عن حكم اللّه بحسب الاعتقاد، و منشا الاعتقاد

الرسائل الثلاث (للنكرودى)، ص: ۶۲

يكون نفس الرواية تارة، و غيرها اخرى.

و بذلك يظهر ان ما عن الفاضل التونى «۱»، من ان المفتى إذا علم من حاله انه لا يفتى إلا بمنطوقات الأدلة، كالصدوقين و من شابههما من القدماء فإنه يجوز الأخذ بفتاويهم حيا و ميتا، و اما إذا كان ممن يعمل بالافراد الخفية للعمومات و اللوازم الغير الظاهرة للملزومات فلا يجوز تقليده حيا و ميتا، ليس تفصيلا فى المسألة بل هو فى عداد نظرائه من الأخباريين المانعين من الأخذ بالفتوى حيا و ميتا و يظهر أيضا ان استدلال البعض على عدم اشتراط الحياة بطريقة السلف حيث أنهم كانوا يعملون بفتاوى على بن بابويه عند إعواز النصوص فى غيره حله فان تلك الفتاوى مضامين الروايات أو منطوقاتها فحكمها حكم الروايات المنقولة بالمعنى و اللفظ.

و كيف كان فقد استدل على اشتراط الحياة فى المفتى ابتداء بوجوه منها الإجماع فقد أشرنا إلى انه يظهر لمن تتبع أقوال العلماء الإمامية

---

(۱) و هو الشيخ الجليل عبد اللّه بن محمد البشروى المشهدى صاحب كتاب الوافية فى الأصول توفى سنة ۱۰۷۱

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۶۳

و قد نقل فى التقريرات شطرا من أقوالهم الى ان قال:

اما مخالفة الأخباريين فقد عرفت ان ذلك بواسطة تخيلهم أن الحائز من الفتوى لا يفارق النقل بالمعنى كما هو صريح كلام السيد الجزائرى فى مقام الاستدلال على عدم اشتراط الحياة من ان كتب الفقه شرح لكتب الحديث و من فوائدها تقريب معانى الاخبار الى إفهام الناس لان فيها العام و الخاص، و المجمل و المبين الى غير ذلك و ليس كل أحد يقدر على بيان هذه الأمور من مفادها، فالمجتهدون بذلوا جهدهم فى بيان ما يحتاج الى البيان و ترتيبه على أحسن النظام و الاختلاف مستند الى اختلاف الاخبار أو فهم معانيها من الألفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك الاخبار لكانت موجبة للاختلاف كما ترى الاختلاف الوارد بين المحدثين مع ان عملهم مقصور على الاخبار المنقولة و بالجملة فلا فرق بين التصنيف فى الفقه و التأليف فى الحديث انتهى و هو كما ترى لا يقدح فى الإجماع المدعى لان الظاهر من كلامه ان تجويز الأخباريين ذلك ليس الا من جهة ان الفتوى عندهم هو الحديث

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۶۴

المنقول بالمعنى على وجه لو اعتقد اختلافهما ما كان يقول بذلك، و كأنه قد خفى على السيد مخالفة طريقة المجتهدين لطريقة الأخباريين، مع ان مخالفة الطريقة بينهما كالنار على المنار، فان المجتهدين يعملون بالظنون الاجتهادية التى تنتهى إلى القطع، و الأخباريون لا يعتقدون العمل بالظنون و ان كان عملهم على خلاف معتقدهم كما ان خلاف العامة أيضا لا ينبغى ان يعد خلافا فى المسألة لاستقرار طريقتهم على بطلان الاجتهاد الخارج عن المذاهب الأربعة.

فتحصل ان دعوى الإجماع على عدم جواز تقليد الميت ابتداء من أصحابنا الإمامية رضوان اللّه عليهم، قريبة جدا، و مال اليه شيخنا الأستاد المحقق النائينى قدس أيضا على ما ببالى، بل ادعى إطباق طائفة الأصولين قديما و حديثا على عدم الجواز، إلا ما يظهر من المحقق القمى قده و صاحب الحدائق، من الميل الى الجواز، و خلافهما لا يقدح فى الإجماع الحدسى، كما هو مسلك التحقيق لكن يختلج بالبال (بعد صعوبة إدراجها فى المسألة الفرعية بدعوى ان الحكم العقلى الارتكازى برجوع الجاهل الى العالم انما هو حكم إجمالى و هو لا ينافى مع كون الخصوصيات من حياة المرجع و أعلميته و غير هما منوطة بنظر الفقيه، و يكون نظره فى الاستناد من الأدلة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۶۵

متبعا «۱» ان دعوى الإجماع التعبدى فى مثل هذه المسألة بعيدة جدا لقوة احتمال ان اتفاقهم كان لأجل الأصل. أو الحكم العقلى الارتكازى، أو بعض الأدلة الاعتبارية و اللفظية على ما سيجىء» و منها الأصل، فقد قرر بوجوه أحسنها بل الصحيح منها ما أسسه

شيخنا العلامهٔ الأنصارى قده، و أوضحه فى الرسائل فى باب حجيهٔ الظن و حاصله ان التعبد بما لم يثبت التعبد به تشريع محرم بالأدلهٔ الأربعهٔ فراجع، و اما ما عداه من الوجوه فغير سليمهٔ عن المناقشهٔ، و قد نوقش فى كل منها فلاحظ و منها سقوط رأى المجتهد بالموت، فقد قرر بوجوه أغلبها عن المحقق الثانى «۲» و شيد أركان بعضها السيد المحقق الداماد «۳»

---

(۱) و سيأتى تقريب أحسن منه لإدراج تلك الخصوصيات فى المسألهٔ الفرعيهٔ و كون المرجع فيها فتوى المجتهد.

(۲) هو المحقق العظيم الشيخ على بن عبد العالى العاملى الملقب تارهٔ بالمحقق الكركى و اخرى بالمحقق الثانى و ثالثهٔ بالشيخ العلائى، مصنف جامع المقاصد فى شرح قواعد العلامهٔ توفى يوم الغدير بالنجف سنهٔ ۹۴۰ ه.

(۳) هو السيد المحقق الحكيم مير محمد باقر بن محمد الحسينى الأسترآبادى كان عظيم المنزلهٔ عند شاه عباس الصفوى و بعده عند الشاهٔ صفى، توفى فى سفره. معه إلى زيارهٔ العتبات العاليات و دفن فى النجف سنهٔ ۱۰۴۱ و قيل دفن بين النجف و الكربلاء فى «خانه‌شور»

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۶۶

و حيث ان الوجوه المقررهٔ غير سليمهٔ عن النقض فلا يهمنا التعرض لها و من أرادها فليراجع التقرير المنسوب الى شيخنا العلامهٔ الأنصارى قده و منها الاخبار، فقد استدل شيخنا الأستاد المحقق قده من بينها بما فى التوقيع المبارك فى جواب مسائل إسحاق بن يعقوب و هو قوله روحى له الفداء «و اما الحوادث الواقعهٔ فارجعوا فيها الى رواهٔ حديثنا فإنهم حجتى عليكم و انا حجهٔ اللّه» بناء على ان يكون المراد بالحوادث الواقعهٔ المسائل الفرعيهٔ التى لم يكن حكمها معلوما عموما أو خصوصا فيما روى عن الأئمهٔ الأطهار عليه السّلام.

و تسميهٔ الشبهات الحكميهٔ بالحوادث الواقعهٔ بلحاظ عدم معلوميهٔ حكمها فكأنها حادثهٔ حدثت.

فمحصل قوله روحى فداه هو ان المسائل التى لا تجدون حكمها فيما روى عنا من النصوص فارجعوا فيها الى رواهٔ حديثنا لكونهم من أهل النظر و الاجتهاد فهم لأجل ذلك يقدرون على استنباط الفروع المتجددهٔ الحادثهٔ من النظر فى الأدلهٔ و الروايات و ازالهٔ الجهل بحكم المسألهٔ و قوله عليه السلام فإنهم حجتى عليكم يشهد بأن الرواهٔ فى التوقيع المبارك هم الفقهاء و أهل النظر و الاجتهاد لا كل من روى الحديث.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۶۷

و يشهد لكون المراد بالحوادث الشبهات الحكميهٔ. انه أمر بالرجوع إلى الرواهٔ فيما كان الناس يرجعون إلى الأئمهٔ عليهم السلام فى عصر حضورهم، و من المعلوم انهم عليهم السلام لم يكونوا متصدين الا لبيان الأحكام الشرعيهٔ دون الأمور القضائيهٔ، فدلالهٔ التوقيع المبارك على اعتبار الحياهٔ فى المرجع فى غايهٔ الوضوح فان المأمور به هو الرجوع الى الروات و العلماء لا الى رواياتهم عن الأئمهٔ عليهم السلام و ما قيل من ان الرجوع فى المسائل الشرعيهٔ إلى العلماء من بديهيات الإسلام من السلف الى الخلف، فهو مما لم يكد يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب حتى يكتبه فى عداد مسائل أشكلت عليه مدفوع بوقوع مثل ذلك عمن هو أجل منه، فإن أحمد بن إسحاق «۱» (المعدد و من السفراء و الأبواب) قال سألت أبا الحسن الهادى عليه السلام و قلت من أعامل؟ أو عمن آخذ؟

و قول من اقبل؟

---

(۱) هو الشيخ الجليل احمد بن إسحاق بن عبد اللّه بن ما لك الأشعرى شيخ القميين و وافدهم، روى عن الجواد، و الهادى عليهما السلام و كان من خاصهٔ أبى محمد العسكرى عليه السلام، و رأى صاحب الأمر روحى فداه.

قيل مرض عند ذهابه الى قم فى قريهٔ حلوان المدعو الان (پل ذهاب) واقعهٔ فى طريق كرمانشاهان و بغداد) و توفى بها و دفن قرب

نهر تلک القریهٔ علی بعد نحو الف قدم من جههٔ الجنوب.

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۶۸

فقال له علیه السلام العمری «۱» ثقتی فما أدی إلیک عنی فعنی یؤدی و ما قال عنی فعنی یقول فاسمع له و أطع فإنه الثقهٔ المأمون.

و لا یخفی ان الاستدلال بالتوقیع المبارک علی شرطیهٔ الحیاهٔ فی مرجع التقلید ابتداء، لا یتوقف علی ان یراد من الحوادث الواقعهٔ خصوص الشبهات الحکمیهٔ، بل لو أرید بها الأعم منها و مما یرجع الی باب المرافعات و المنازعات یتم الاستدلال به أیضا.

و اما ما قیل من ان قوله روحی فداه «فإنهم حجتی» فی مقام تعلیل الحکم و العلهٔ المذکورهٔ مطردهٔ فی الطائفتین (الاحیاء و الأموات) ففیه انه فی مقام أنشأ الحجیهٔ لهم بهذا الکلام لا الاخبار عن الحجهٔ و لا معنی لإنشاء الحجیهٔ لهم بالنسبهٔ إلی الأموات و لعله بما ذکرنا یظهر صحهٔ الاستدلال علی اعتبار الحیاهٔ فی المرجع بکل ما ورد من الاخبار فی بیان أصل التقلید منطوقا و مفهوما مثل ما دل علی وجوب اتباع قول

---

(۱) العمری بفتح العین المهملهٔ و سکون المیم، هو الشیخ الجلیل المأمون علی الدین و الدنیا عثمان بن سعید الأشعری أحد السفراء الناحیهٔ المقدسهٔ بعد ان تولی ذلک المنصب الرفیع عن قبل أبیه وجده علیهم السلام، و کانت توقیعات صاحب الأمر جعلنا من کل مکروه فداه، تخرج علی یدیه و ابنه أبی جعفر محمد الی شیعته و خواص أبیه بالأمر و النهی و أجوبهٔ المسائل، و قبره بالجانب الغربی من بغداد

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۶۹

العلماء و ما دل علی ان للعوام تقلید العلماء و ما دل علی المنع عن الإفتاء بغیر العلم المستلزم لجواز الفتوی عن علم و ما دل علی إظهار الامام حبه لان یری فی أصحابه من یفتی بالحلال و الحرام کقول مولانا الباقر ع لأبان بن تغلب «۱» «اجلس فی مسجد المدینهٔ و أفت الناس فإنی أحب ان یری فی شیعتی مثلک» الی غیر ذلک فان الظاهر من مثل الأخیر و القدر المتیقن مما عداه هو الاقتصار علی تقلید المجتهد الحی العدم إطلاق لها لأنها مسوقهٔ لبیان أصل مشروعیهٔ التقلید فحالها حال الحکم العقلی الارتکازی فی عدم الإطلاق، هذا تمام الکلام فی بیان وجه المختار من بطلان تقلید المیت ابتداء، و اما المجوز لتقلید المیت ابتداء فاستند تارهٔ بالاستصحاب، و اخری بالاخبار، و ثالثهٔ بالآیات، و مرجع الوجوه الی وجهین الأصل، و الدلیل الاجتهادی

---

(۱) الشیخ المقدم جلیل القدر عظیم المنزلهٔ فی أصحابنا أبان بن تغلب بن رباح البکری لقی الأئمهٔ الثلاث (السجاد و الباقر و الصادق ع) و روی عنهم و کانت عندهم خطوهٔ و قدم مات فی حیاهٔ أبی عبد اللّه ع سنهٔ احدی و أربعین و مائهٔ (۱۴۱) کفی به قدرا ما قاله ع لما أتاه نعیه «اما و اللّه لقد أوجع قلبی موت ابان»

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۷۰

أما الأصل فتقریره علی ما فی التقریرات من وجوه، فتارهٔ یراد انسحاب حکم المفتی، و اخری حکم المستفتی- و ثالثهٔ حکم المستفتی فیه، و علی الأول یقال ان المجتهد الفلانی کان ممن یجوز الأخذ بفتواه و العمل علیه و قد شک فیه بعد موته فیستصحب کما یستصحب ذلک عند تغیر حالاته من المرض و الصحهٔ و الشباب و الشیب، و قریب منه یقال علی الثانی و الثالث فیقال! إن المستفتی کان یجوز له الأخذ بفتوی المجتهد الفلانی و العمل به حال حیاته فیشک فی جوازه بعد مماته و انه کان یجوز له العمل بالحکم المستفتی فیه حال حیاته فیشک فیه بعد مماته (و علی کل من التقریرات یرد الاستصحاب بوجوه) الوجه الأول ما افاده شیخنا الأستاد المحقق النائینی قدس فی المقام الثانی، و حاصله انه یعتبر فی الاستصحاب اتحاد القضیهٔ المشکوکهٔ مع القضیهٔ المتیقنهٔ موضوعا و محمولا بحیث لا یکون بینهما اختلاف الا من جههٔ الشک و الیقین فلا بد من الیقین ببقاء الموضوع و عدم تغیره عرفا و فی المقام لو

لم نقل بتغیر الموضوع و عدم بقائه عرفا فلا أقل من الشک فی بقائه فان رأی المجتهد انما لحقه فی حال حیاته و هو فی تلک الحال حقیقة مرکبة من الحیوانیة و الناطقیة و بالموت یصیر حقیقة أخری فی نظر العرف لزوال

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۷۱

الحیوانیة التی کانت من مقومات حقیقة الإنسانیة فالموضوع فی القضیة المشکوکة مغایر للموضوع فی القضیة المتیقنة عرفا هذا.

و لو تنزلنا فلا أقل من الشک فی بقاء الموضوع و معه لا مجری للاستصحاب کما سیأتی توضیح ذلک فی المقام الثانی فانتظر.

الوجه الثانی ما حکاه بعض أعاظم العصر عن التقریرات، و حاصله انه علی تسلیم عدم دخل جهة الحیوانیة فی أصل الموضوع، یدور الأمر بین ما هو زائل أو باق غیر حجة، و ذلک لان آراء المجتهد فی الغالب مستنبطة من المدارک الجزئیة کالآیات و الروایات، و آرائه لا- تکون حجة إلا إذا کانت مستندة الی تلک المدارک بقاء، کما کانت حدوثا فکما ان قیامها بالمجتهد مع زوال مدارکها بالمرة یخرجها عن الحجیة حال حیاته کذلک إذا زالت مدارکها بزوال القوة المدرکة، فإن النفس الناطقة من حیث کونها قوة عاقلة لیست مدرکة للجزئیات کی تکون باقیة ببقاء النفس لأجل تجردها کما هو المسلم بل المدرک انما هو الخیال و الوهم و تجرد قوتی الخیال و الوهم لیس مسلما عند أهل الفن، بل هو خلاف المشهور من أهل الفن.

الوجه الثالث هو ان تحقق التقلید من العامی موقوف علی ان یجعل العامی إحراز مقلده إحرازا لنفسه بعد الفراغ عن ثبوت فعلیة إحراز مقلده بالفتح

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۷۲

فی حال تقلیده له و من المعلوم انتفاء فعلیة إحراز مجتهده بعد موته و لذلک لو عدل المجتهد الحی عن إحرازه، لا یجوز تقلیده فیما أحرزه قبل العدول، و کذا لو طرأ علیه النسیان أو أحرزه و لم یبن علیه فی مقام العمل.

و ما توهم أو یتوهم من استصحاب حجیة رأی المجتهد بعد وفاته، بدعوی ان الرأی له بقاء نظیر اخبار المخبر، فکما ان اخباره لا ینعدم بموته، فکذا الرأی لا ینعدم بموت الفقیه.

مدفوع بالفرق الواضح بین الاخبار و الحکایة و بین الرأی، فإن الحکم بعد ما صار محکیا عنه لا زوال للوصف عنه ابدا، فهو محکی عنه مات الحاکی أم لا؟

بخلاف الرأی، فإن الرأی متقوم بالحیاة، و لذا قال بعض الأعاظم فی الرسالة.

«ان قول القائل أعمل علی رأی فلان من دون تقید ظاهر فی ثبوت الرأی عند تعلق العمل و الا کان عملا بغیر الرأی.

نعم یقبل التقید بان یقال اعمل علی طبق الرأی السابق الزائل انتهی» فتأمل جیدا فی کلمات الاعلام حتی یظهر لک ان الاستصحاب لا مجری له فی المقام بوجه و سیأتی مزید توضیح له إن شاء اللّه تعالی.

تنبیه لا یخفی ان ما ذکرنا فی رد الاستصحاب لا ینافی لما نقول من کون قول

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۷۳

المیت محققا للإجماع أو الشهرة فإن نفس صدور الرأی من المجتهد فی حال حیاته کاف فی تلک المرحلة.

ثم ان المحقق الأصفهانی قده بعد ان ذهب الی تجرد قوتی الوهم و الخیال تجردا برزخیا مع اعترافه بأنه خلاف المشهور لکن قال انه لا- مناص من الالتزام به لکونه مما اقتضاه البرهان کما شیده بعض الأرکان «۱» رجح التفصیل بین ما إذا کانت الحجة علی المقلد ظنون المجتهد و إدراکاته للحکم الواقعی و ما إذا کانت الحجة قطعه بالحکم الظاهری المماثل للواقعی، فقال بالجواز فی الأول دون الثانی، و ذلک لانه علی الثانی منتف قطعا لا- لفناء القوة المدرکة، بل لانکشاف الواقع نفیا و إثباتا، فلا شک فی الواقع فلا قطع بالحکم الظاهری، بخلاف الأول، فإن بقائه محتمل فیستصحب و یترتب علیه جواز تقلیده، و انکشاف الواقع حینئذ غیر ضائر الی ان قال ردا علی ما فی التقریرات، و اما ما عن بعض الاعلام، من ان الاعتقاد الحاصل بالکشف و الشهود من الموت لا دلیل علی حجیته

على المقلد، فيدور أمر الرأى بين ما هو زائل أو باق غير حجة،

(۱) عنى به الحكيم المتأله محمد بن إبراهيم الشيرازى المقلب بملا صدرا و صدر المتألهين المتوفّى فى بصره سنة ۱۰۵۰ عند ذهابه الى بيت اللّه الحرام

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۷۴

فمدفوع لان الكشف و الشهود الذى لا دليل على حجيته لغير صاحبه هو الذى يحتمل فيه الخطاء على صاحبه لا الحاصل بالموت فالأمر دائر بين بقاء رايه و اعتقاده بنحو موافق للواقع جزما بحيث لا شك فيه، أو زواله رأسا مع القطع ببقاء القوة المدركة، فلا يقاس هذا الكشف بالكشف الحاصل لبعض المرتاضين و من جميع ما ذكرنا تبين انه لا مانع من استصحاب جواز التقليد، نعم الحى و الميت فى نظر العرف متباينان، و الحشر فى نظر العرف من باب اعادة المعدوم، فالموضوع غير باق عرفا انتهى كلامه فى الرسالة، أقول و لا يخفى ان ما أفاده فى المقام نقضا و إبراما و ان كان تحقيقا رشيقا فى نفسه الا ان هذا النحو من التحقيقات العرفانية خارج عن طريقة علماء الأصول فى علم الأصول قديما من الخاصة و العامة، و هذا النحو من الاختلاط انما وقع كثيرا فى كلمات من تأخر عن شيخنا العلامة الأنصارى قده فى مباحث الأصول لفظية و عقلية فلاحظ الكلمات كى يظهر لك حقيقة الحال.

هذا و الذى يسهل الخطب انه بعد ذلك التدقيق هدم أساس الاستصحاب بعدم بقاء الموضوع عرفا من جهة كون الحى و الميت فى نظر العرف متباينان.

و كيف كان فالتحقيق فى رد الاستصحاب هو الذى أفاده شيخنا

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۷۵

الأستاد وفاقا للشيخ العلامة الأنصارى قده، و اما الدليل الاجتهادى فقد استند تارة بالآيات و اخرى بالروايات اما الآيات فكآية النفر و الكتمان و السؤال.

ففيها انه مع الغض عما قيل من اختصاص الآيات بحجية الرواية فغاية الأمر تسليم دلالتها على حجية الفتوى و الرجوع الى المجتهد فى العمل على فتواه فى الجملة، فلا إطلاق لها بالنسبة إلى حالتى الحياة و الممات فالقدر المتيقن حجية فتوى المجتهد الحى هذا.

مضافا الى ما افاده بعض المحققين قده بان الآيات ظاهرة بل صريحة فى ان المسئول منه و المنذر و الفقيه حى.

و اما الروايات فعلى طوائف كثيرة فقد قرب الاستدلال بها فى التقريرات و أجاب عن كل منها بوجه واضح.

و ملخصه ان الروايات بينما لا دلالة لها على مشروعية أصل التقليد فضلا عن تقليد الميت و هى أكثرها، و بينما لها دلالة على مشروعية أصل التقليد، لكن لا إطلاق لها بحيث يشمل حالتى الحياة و الممات، بل هى اما مختصة بظاهر ها بالإحياء أو ساكتة من حيث الحيات و الممات و القدر المتيقن من هذه الطائفة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۷۶

أيضا الرجوع الى الاحياء هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

اما المقام الثانى أعنى البقاء على تقليده الميت

فذات أقوال ثلاثة الأول وجوب البقاء، الثانى جواز البقاء، الثالث حرمة البقاء و مختار أستادنا المحقق هو الأخير لضعف ما تمسك به القائل بالبقاء فلا بد من بيان ما تمسك به و تضعيفه، فنقول تمسك القائل بالبقاء عليه (بالمعنى الجامع بين الوجوب و الجواز) تارة بالاستحسان العقلى و اخرى بالأصل العملى و ثالثة بالسيرة اما الاستحسان العقلى فاجماله هو انه لو كان العدول واجبا أو جائزا لزم تحمل القضية الواحدة لتقليدين و اللازم باطل فالملزوم مثله و الملازمة واضحة.

و فيه أولا- منع الملازمة فإنها فيما إذا كان المراد الوحدة الشخصية و ليس الأمر كذلك فان المراد بالوحدة فى القضايا المبتلى بها الوحدة النوعية التى لها مصاديق شخصية.

و ثانيا منع بطلان اللازم على مقتضى أصول الإمامية من عدم الاجزاء الا إذا قام عليه دليل بالخصوص و قد تقدم تفصيل ذلك فى رسالة الاجتهاد.

و اما الأصل فهو فى المقام منحصر بالاستصحاب و يقرب ذلك تارة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۷۷

من حيث حجية فتوى الميت، و اخرى من جهة تقليد الميت، اما الأول فبأنه لا إشكال فى كون فتوى المجتهد الجامع للشرائط حجة يجوز الأخذ به و العمل عليه فى حال حياته و بعد الموت نشك فى بقاء حجيته فيستصحب و اما الثانى فبان تقليد المكلف للمجتهد كان متيقنا فى حال حياته فيشك فى بقائه و ارتفاعه بعد مماته فيستصحب بقائه، و الفرق بين التقريبين مع اشتراكهما فى إثبات البقاء على تقليد الميت هو انه لا يفرق الحال فى التقريب الأول بين الابتداء و الاستدامة إذ بعد ما ثبت حجية قول المجتهد بالاستصحاب فكما يجوز الأخذ به فى مرحلة البقاء يجوز الرجوع اليه ابتداء أيضا الا- ان الإجماع كما عرفت قام على عدم الرجوع الى الأموات ابتداء، بخلاف التقريب الثانى. فإنه يختص بمرحلة البقاء كما لا يخفى.

و فى كلا التقريبين نظر لأن حجية فتوى المجتهد فى باب التقليد متقوم بالحياة و بعد الموت- نقطع بارتفاع الموضوع، و ان تنزلنا عن ذلك فلا أقل من الشك فى بقاء الموضوع، و معه لا مجال للاستصحاب.

توضيح ذلك هو انه ان ما يؤخذ فى موضوعات الأحكام بتصور على أقسام ثلاثة الأول ان يكون لمجرد الإشارة الى ما هو موضوع للحكم واقعا من غير

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۷۸

ان يكون له دخل فى الحكم لا فى مرحلة الحدوث و لا فى مرحلة البقاء كقولك اعمل بما فى الطومار.

الثانى ان يكون له دخل فى مرحلة الحدوث و لكن نشك دخالته فى مرحلة البقاء، كتغير الماء بالنسبة إلى الحكم بالنجاسة، و لا فرق فى ذلك بين ان يؤدى بالجملة الوصفية كما ذا قيل الماء المتغير يتنجس بالتغير، أو بالجملة الشرطية كما إذا قيل الماء إذا تغير يتنجس قضاء لمناسبة الحكم و الموضوع، حيث ان العرف يرى النجاسة بالقياس الى الماء من قبيل الاعراض، و ان محلها هو الجسم المائع السيال، فيعلم ان التغير من حالات الموضوع لا- من مقوماته، و بعبارة اخرى انه واسطة فى الثبوت لا واسطة فى العروض، فعند زوال التغير بنفسه أو بعلاج يشك فى نجاسته و طهارته، فيحكم بنجاسته تعويلا على الاستصحاب لتحقق أركانه فيه و التفصيل فى محله.

الثالث ان يكون له دخل فى الحكم حدوثا و بقاء كقوله قلد المجتهد العادل و أعط الفقير الزكاة، فإنه يعلم من مناسبة الحكم و الموضوع، ان وصف الاجتهاد و العدالة و الفقر من مقومات الموضوع، لوجوب التقليد و إعطاء

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۷۹

الزكاة، و عند زوال الوصف فى هذا القسم كالاجتهاد و العدالة فى المثال الأول، و الفقر فى المثال الثانى، لا مجال للاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع إذا عرفت ذلك فنقول ان وصف الحياة بالنسبة إلى حجية الفتوى ان كان كوصف التغير بالنسبة إلى النجاسة فى كونها من حالات الموضوع صح استصحاب بقاء حجية فتوى المجتهد بعد موته، و اما ان كان كوصف الفقر و الاجتهاد من مقومات الموضوع و ذا مدخلية فى حجية فتوى المجتهد حدوثا و بقاء، فلا مجال لاستصحاب بقاء حجية فتواه بعد موته لارتفاع الموضوع يقينا.

و الظاهر كونه من قبيل الثانى، أو لا- أقل من الشك فى كونه من قبيل الأول و على كل حال لا مجال للاستصحاب، للعلم بارتفاع الموضوع على تقدير الشك فيه على تقدير آخر كما عرفت، و قد تقدم فى المقام الأول تقريبان آخر ان لمنع الاستصحاب فراجع و تأمل فيه.

ثم انه کیف یقال باعتبار سائر الشروط من الاجتهاد و العدالهٔ و الایمان و غیر ذلک ابتداء و استدامهٔ و لا یقال بذلک فی شرط الحیاهٔ؟ مع ان وزان الجمیع واحد،

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۸۰

و دعوی ان الأمر فی سائر الشروط کما فی شرط الحیاهٔ من حیث انها اعتبرت فی الابتداء الا ان الإجماع قام علی اعتبارها استدامهٔ أیضا، واضحهٔ الفساد کما لا یخفی. و بهذا ظهر وجه آخر علی حرمهٔ البقاء فإن الحیاهٔ کغیرها من الشروط، فکما یخرج المجتهد بالفسق عن صلاحیهٔ الاعتماد و الرکون الیه فکذلک یخرج رایه بالموت عن صلاحیهٔ الاستناد و التعویل علیه، هکذا تحصل مما افاده شیخنا الأستاد المحقق قده فی المقام.

و لکن یختلج بالبال ان اعتبار سائر الشروط لما کان بالدلیل اللفظی فمقتضی الإطلاق اعتبارها ابتداء و استدامهٔ بخلاف شرط الحیاهٔ، فإن الدلیل اللفظی الذی اقامه الأستاد المحقق کتوقیع المبارک لا یخلو عن المناقشهٔ و کذا غیره مما أقاموه علیه فینحصر الدلیل علیه بالإجماع، و هو دلیل لبی یقتصر فیه علی المتیقن و هو التقلید الابتدائی فتأمل فیه.

و ربما یقال ان البقاء علی تقلید المیت قضیهٔ استصحاب الاحکام التی قلده فیها فإن رأیه و ان کان مناطا لعروضها و حدوثها الا انه عرفا من أسباب العروض أی الواسطهٔ فی الثبوت لا من مقومات الموضوع و المعروض و دفع هذا الاستصحاب و ان یظهر بما ذکرنا آنفا من عدم إحراز بقاء الموضوع علی کل حال الا ان المحقق الخراسانی رده فی الکفایهٔ بوجه آخر أیضا مبنیا علی غیر مسلک جعل المماثل خاصهٔ، و هو انه لا یقین بالحکم شرعا فی السابق، فان جواز التقلید سواء

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۸۱

کان بحکم العقل أو بحکم النقل لا یقتضی أزید من تنجز ما اصابه من التکلیف و العذر فیما أخطأ.

و اما علی مسلک جعل مماثل ما أدت الیه الامارهٔ فلاستصحاب ما قلده من الاحکام و ان کان مجال بدعوی بقاء الموضوع عرفا الا ان الانصاف عدم کون الدعوی خالیهٔ عن الجزاف، فان احکام التقلیدیهٔ عندهم أیضا لیست أحکاما لموضوعاتها بقول مطلق بحیث عدت من ارتفاع الحکم عن موضوعه بسبب تبدل الرأی و نحوه، بل احکام لها بحسب رأیه، و مجرد احتمال ذلک یکفی فی عدم صحهٔ استصحابها لاعتبار إحراز بقاء الموضوع و لو عرفا فتأمل جیدا.

هذا کله مع إمکان دعوی انه إذا لم یجز البقاء علی التقلید بعد زوال الرأی بسبب الهرم و المرض إجماعا فلم یجز فی حال الموت بنحو اولی قطعا فتأمل انتهی کلامه و لقد أجاد فی هذه الإفادهٔ لکن بعض المحققین من تلامیذه أورد علی کلامه الأخیر بأن الملاک لعدم جواز التقلید فی المرض و الهرم ان کان زوال الرأی فالتحقیق عدمه فیهما و فی الموت لأن الإدراکات باقیهٔ فی محالها و النفس بسبب اشتغالها بتدبیر البدن أو التوجه الی نشاهٔ اخری لا یمکنها ترتیب الأثر علیها و إلا فمن المستحیل بحسب الحکمهٔ الإلهیهٔ و العنایهٔ الربانیهٔ أن تزول العلوم و المعارف الحاصلهٔ للإنسان فی مدهٔ مدیدهٔ من

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۸۲

العمر بعد إتعاب شدید للقوهٔ النظریهٔ و مجاهدهٔ عظیمهٔ لتحصیل الأخلاق و الملکات الفاضلهٔ بمجرد المرض و الهرم فی آخر العمر أو بسبب الموت، مع ان الدنیا مزرعهٔ الآخرهٔ و المعرفهٔ بذر المشاهدهٔ، بل الصحیح ان علاقهٔ النفس مع البدن حجاب قوی و مانع شدید فإذا زال المانع و ارتفع الحجاب کانت العلوم کلها حاضرهٔ لدیه، مشهودهٔ عنده الی ان قال و ان کان الملاک لعدم جواز التقلید فی المرض و الهرم عدم التمکن من اعمال القوهٔ النظریهٔ، فلا یقدر علی رد الفرع إلی أصله و هذا معنی زوال ملکهٔ الاجتهاد، فمن البین ان هذا الوجه مختص بهما لان انقطاع علاقهٔ النفس و ارتفاع الشواغل المانعهٔ عن القدرهٔ الفعلیهٔ یوجب کون النفس اقدر علی رد الفرع إلی أصله من حال حیاته، و لعله أشار الی بعض ما ذکرنا بالأمر بالتأمل انتهی کلامه فی الرسالهٔ أقول لا یخفی ان ما ذکره خال عن التحقیق فان آراء المجتهد فی الغالب مستنبطهٔ من المدارک الجزئیهٔ کالآیات و الروایات الی آخر ما ذکرنا، و هو أیضا اعترف بذلک

لكنه جزم بتجرد قوتى الخيال و الوهم تجردا برزخيا و هو خلاف مسلك مشهور أهل الفن، مع ان قواعد الأصول ليست مبتنية على تلك التحقيقات العرفانية و التدقيقات الفلسفية، بل المدار فيها على انظار العرف، و الرأى بنظر العرف متقوم

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۸۳

بالحياة و لو لم يكن كذلك واقعا.

ثم لا يخفى أن أنظار العرف تختلف فى الموارد من جهة مناسبة الحكم و الموضوع، ففى مثل حجية الرأى التى هى مناط جواز التقليد يرون الحى و الميت موضوعين متباينين، فلا يصح استصحاب جواز التقليد الثابت فى حال حياة المجتهد بعد مماته لاختلاف الموضوعين فى نظرهم، و لا أقل من عدم إحراز اتحادهما لأجل زوال الرأى بموته، أو احتمال زواله، و هذا بخلاف جواز نظر كل من الزوجين إلى الأخر فإنه يصح استصحاب جواز نظر زوجته اليه بعد موته لوحدة الموضوع عند العرف فى الحالتين بحسبان بقاء عنوان الزوجية ببدنه الباقى بعد موته، و ان احتمل ان يكون للحياة دخل فى عروضه واقعا ببدنه، و اما ما افاده بعض آخر من اعلام تلاميذه «۱» من استصحاب بقاء الأحكام التكليفية الناشئة عن قيام آراء المجتهد المثبتة سابقا فى زمان حياته بناء على التحقيق من كون آراء المجتهد كسائر الحجج الشرعية من علل ثبوت الأحكام الظاهرية على موضوعاتها بلا دخل لعنوان قيامها على المورد فى ثبوت مثل هذا الحكم.

---

(۱) هو المحقق الجليل الشيخ ضياء الدين العراقى المتوفّى سنة ۱۳۶۱

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۸۴

و ذلك أيضا بناء على كون مفاد دليل حجية الرأى كسائر أوامر التصديق فى الأمارات هو إحداث احكام تكليفية ظاهرية إذ حينئذ كان لمثل هذا الاستصحاب مجال إذ من المعلوم انه مع الشك فى حجية الرأى حال موت المفتى نشك فى بقاء الحكم التكليفى الظاهرى الثابت لعنوان موضوعه فيستصحب مثل ذلك الحكم و ان لم يجر الاستصحاب فى نفس حجية الرأى.

بل و لئن قلنا بعدم حجية الرأى فى حال الموت أمكن قيام مقتضى آخر فى بقاء الحكم الظاهرى المزبور و معه يبقى مثل تلك الاحكام على على مشكوكيتها فيشملها أدلة استصحابها فلا مجال لشبهة الشك فى الموضوع فى مثلها، نعم لو بنينا على عدم كون مفاد أدلة الطرق حكما تكليفيا الى آخر ما قاله فى المقالات.

فهو كلام على غير مبنى التحقيق فى باب الحجج و الأمارات الشرعية، فإن مفاد دليل الحجية اما جعل الوسطية فى الإثبات و المحرزية على مصطلح الأصولى فى الحجية، كما هو المختار، وفاقا لشيخنا العلامة الأنصارى قده فيلزمه تنجيز الواقع، أو جعل المنجز فيما أصاب و العذر فيما اخطاء كما هو مختار

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۸۵

صاحب الكفاية قده، و على المسلكين لا مسرح للاستصحاب، كما اعترف به أيضا، و ان كان مراده ان قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت اليه الطرق و الأمارات من الأحكام الواقعية التكليفية الوضعية شرعا فى الظاهر، فقد تقدم رده عن صاحب الكفاية فراجع و المقالات حتى يظهر لك صدق ما قلنا أو صدق ما افاده، لكن مع الالتفات الى ان مؤديات الحجج و الأمارات لا يمكن ان تكون أحكاما مستقلة فى عرض الأحكام الواقعية بل هى الأحكام الواقعية الثابتة فى الظاهر لأجل قيام الطرق و الأمارات عليها و لأجل ثبوتها تعبدا فى الظاهر سميت بالأحكام الظاهرية و الا فعلى الأصول الإمامية من الطريقية و التخطئة ليس لنا حكمان عرضيان (الواقعى و الظاهرى) و قضية الطولية ليست أزيد مما افاده صاحب الكفاية قده «من ان الاحكام التقليدية ليست أحكاما لموضوعاتها بقول مطلق بل كانت متقومة بالرأى حجيته فإذا زالت حجية الرأى فأين الحكم حتى يستصحب بقائه» مع ان كلامه الأخير مما لا ينبغى صدوره عن مثله، فان مرجعه إلى إجراء استصحاب الحكم عند زوال مقتضيه، و احتمال قيام مقتضى آخر فتدبر

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۸۶

فتحصل مما ذكرنا ان ما أقيم على جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه من الدليل اللفظى الاجتهادى و من الأصل العملى، مما لا يصح التعويل عليه.

و اما السيرة فأحسن وجوه تقريرها الذى ذكره شيخنا العلامة الأنصارى قده فى رسالته المفردة، فإنه قال: ان السيرة مستمرة من زمان أصحاب الأئمة عليهم السلام على البقاء، فانا لم نسمع من أمر الناس بالعدول بعد موت قائله و لا أحدا عدل كذلك مع توفر دواعى نقله، و لكن أورد عليه بما يرجع الى جعل فتاوى الأصحاب على ضروب أربعة منها ما يعلم كونه مأخوذا من الرواية المعتبرة المنقولة فيؤخذ، كما يؤخذ الرواية. كما حكى غير واحد ذلك فى فتاوى على بن بابويه قده «۱» و كذلك فتاوى الشيخ قده «۲» حيث ذكروا ان من تأخر عنه من العلماء مقلدون له فان المراد بالتقليد فى ذلك نظير قوله فللعوام ان يقلدوه، مع انه فى مقام تجويز أخذ الخبر و الحكاية عن العلماء.

(۱) هو الشيخ الجليل على بن الحسين بن موسى بن بابويه القمى من شيوخ القميين و رؤسائهم توفى سنة ۳۲۹.

(۲) هو أبو جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى شيخ الطائفة الحقة الإمامية و مقتداهم ولد سنة ۳۸۵ توفى ليلة الاثنين ۲۲ محرم ۴۶۰.

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۸۷

و منها ما كان من قبيل الرواية المنقولة بالمعنى مع اطمينان السامع بعدم وجود المعارض له و عدم صدور تقية لحسن ظنه بمن أخذ منه فيحصل الاجتهاد من نفس ذلك الخبر من غير حاجة الى شيء آخر، و كان من أوجب الاجتهاد عينا لاحظ ذلك و لاحظ سهولة تحصيل الإجماع فى الإجماعيات منها ما يفيد القطع للسامع خصوصا إذا كان ممن لا يلتفت الى الاحتمالات كالعوام و النسوان.

منها ما يكون بطريق محض التقليد مع عدم القطع بل الظن أيضا بمطابقته للواقع، و لا يخفى ان دعوى السيرة فى ثلثه الأول لا تنفع و فى الرابع ممنوعة جدا و اما دعوى حكم العادة بأنه لو لم يجز البقاء لوصل المنع مع توفر الدواعى فيردها ان ما وصل من المنع عن تقليد الميت من الإجماعات و الفتاوى الكاشفة عن وجود مستند شرعى كاف فى المنع انتهى.

[فى اشتراط الأعلمية فى المقلد و ما استدل به لذلك]

أقول الإنصاف ان دعوى استقرار السيرة فى زمان أصحاب الأئمة عليهم السّلام على البقاء على تقليد الميت قريبة جدا و يشهد لذلك ما ذكره بعض

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۸۸

الأساطين قده فى رسالة (حق اليقين) على ما نقلناه فى صدر رسالة الاجتهاد من انه كان فى زمان الأئمة ع طائفة زرارية و هم العاملون بفتاوى زرارة بن أعين و طائفة يونسية و هم العاملون بفتاوى يونس بن عبد الرحمن و غير ذلك فان ما ذكره كما يشهد على شرع الإفتاء و التقليد فى زمان الحضور يشهد أيضا بالبقاء على ما عملوه حسب فتاوى مراجعهم من زرارة أو يونس بن عبد الرحمن أو محمد من مسلم، أو يحيى بن زكريا و أضرابهم، إذ لو كان العدول واجبا عليهم بموت مراجعهم لنقل إلينا لتوفر الدواعى على نقل هذا النحو من القضايا و اماما ادعاه الشيخ العلامة الأنصارى قده من كفاية الإجماعات و الفتاوى فى المنع عن البقاء، ففيه ان غاية ما يستفاد من الإجماعات المدعاة هو المنع عن تقليد الميت ابتداء لا البقاء على تقليده فى الاحكام التى عمل بها فى حياة المجتهد، و على هذا فالقول بالبقاء. على تقليد الميت فى المسائل التى عمل بها فى حياته لا يخلو عن قوة سيما إذا كان الميت اعلم من الحى.

و من الشرائط المعتبرة فيمن يصح تقليده الأعلمية

اشارة

المشهور على اعتبار الأعلمية فى مرجع التقليد بمعنى وجوب الأخذ بفتوى الأعلم و العمل عليه فى موارد الاختلاف بينه و بين غيره، و عن المحقق الثانى قدس دعوى الإجماع عليه، و المحكى عن السيد الأكبر «علم الهدى» قده كونه من المسلمات عند

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۸۹

الشيعة و خالفهم فى ذلك جماعة من المتأخرين فقالوا بالتخيير بين الأعلم و غيره و المشهور هو المنصور و قواه شيخنا الأستاد المحقق قدس و توضيح المقام يقتضى ذكر أمور،

الأمر الأول ان رجوع الجاهل الى العالم و لزوم تقليد العامى للمجتهد ليس تقليديا تعبديا،

بل هو بحكم العقل الارتكازى و الا لزم الدور لكن القدر الذى يستقل به العقل و لا مجال لإعمال المولوية فيه مجرد رجوع الجاهل الى العالم فى تعلم الاحكام بمقتضى قيام العبد بوظيفة العبودية بعد تمامية وظيفة الربوبية من إرسال الرسول الأكرم ص و إنزال الكتاب الكريم و إيصال الأحكام الشرعية على مجارى العادة و وجود العلماء المجتهدين لكن خصوصيات المجتهد من حياته و أفضليته و غيرهما من الصفات مما لا يستقل العقل باعتباره، نعم فى جامع الصفات يقطع بكونه مرجعا لكونه متيقن الحجية و غيره مشكوك الحجية، ففى الخصوصيات يصح اعمال المولوية من حيث اعتبارها و عدم اعتبارها شرعا و لذلك سارت مطرح انظار الفقهاء، و اختلفوا فيها فيصح التقليد فيها من دون لزوم الدور كما يصح الاجتهاد فيها لمن يبلغ درجة الاجتهاد لكن العامى إذا حاول استعلام هذه الواقعة لا بد و ان يرجع الى الأعلم و هو قد يفتى بالتخيير و المساواة، كما يمكن ان يفتى بلزوم تقليد الأعلم حسب ما سنح له من الأدلة،

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۹۰

الأمر الثانى ان اعتبار الأعلمية يتصور على نحوين.

الأول ان يكون المراد انحصار الحجة فى كل عصر بشخص واحد و هو الأعلم، و اعتبار الأعلمية بهذا المعنى يرتضع من ثدى الإمامة، فكما ان الحجة فى كل عصر منحصر بإمام واحد فكذلك الأمر فى المجتهدين، فان الحجة من بينهم منحصرة بشخص واحد و هو أعلمهم.

الثانى ان يكون المراد من اعتبار الأعلمية كونها مرجحة عند التعارض فقول كل مجتهد فى نفسه حجة إلا إذا عارضه قول الأعلم، فيخرج قول غير الأعلم حينئذ عن الاعتبار، كما هو الشأن فى تعارض الخبرين إذا كان لأحدهما مزية منصوصة موجبة لتقديمه على الأخر الفاقد لها فكما انه تؤخذ بالمزية فى مقام الترجيح فلا يكون من مقومات الحجة و الا لكان التعارض بين الحجة و اللاحجة فكذلك الأمر فى المقام.

فتحصل ان اعتبار الأعلمية يحتمل ان يكون من جهة كونها مقومة للحجية و قضية ذلك انحصار الحجة فى كل عصر بشخص واحد و هو الأعلم من كل من على وجه الأرض إذا لا علم بقول مطلق لا محالة ينحصر بشخص واحد و لا ثانى له لمكان الخلف و يحتمل ان تكون من المرجحات فيكون قول كل مجتهد حجة فى نفسه

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۹۱

و الانصاف ان الاحتمال الأول بعيد غاية البعد لا يمكن المساعدة عليه و بعيدان يكون مرادهم أيضا و القريب ان يكون مرادهم من

اعتبار الأعلميـة اعتبارها من حيث المرجحية و لا يخفى ان اعتبار الأعلمية بهذا المعنى ينحل الى دعويين الاولى حجية قول كل مجتهد فى حد نفسه.

الثانية تقدم الأعلم على غيره عند التعارض فلا بد من إثبات ذلک بکلا جزئية فنقول اما حجية قول كل مجتهد فى حد نفسه فيدل عليه التوقيع المبـارک المتقـدم ذكره فـان رواة حـديثنا جمع مضـاف مفيـد للعموم الانحلالـى بلا اشـكال و يـدل عليه قوله عليه السـلام فى المقبولـة «انظروا الى من كان منكم قـد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا ألح» فإنها و ان كانت فى مورد القضاء الا انها تدل على المدعى من جهة عدم القول بالفصل بين الشبهات الحكمية فى مورد القضاء و بينها فى غير مورد القضاء.

و اما كون الأعلمية مرجحة فلوجوه.

الأول ان فتوى الأعلم عنـد الاختلاف متيقن الحجيـة و فتوى غيره مشـكوک الحجيـة و الأصل عـدم حجيته فان التعبد به تشـريع محرم بالأدلة الأربعة.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۹۲

الثانى ما فى ذيل المقبولـة و هو قوله ع فالحكم ما حكم به أفقههما أو أعلمهما بـدعوى الملازمة بين تقديم حكم الأعلم و بين تقديم فتواه إجماعا فإن كل من قال بتقـديم حكم الأعلم قال بتقـديم فتواه و هـذا يظهر لمن تتبع فتاوى الفقهاء فى المقام الا ترى ان صاحب المفاتيح «۱» اقتصـر فى المناقشة على المقبولة بأنها لأتناول غير صورة الاختلاف و لا بد من ضميمة الإجماع المركب و هو ممنوع فإنه لو أمكن التفصـيل بين الحكم و الفتوى لكان إنكار الملازمة اولى بالمناقشة من دعوى عدم شـمولها لغير صورة الاختلاف و قد أشرنا الى ان المدعى تقديم فتوى الأعلم و ترجيحه على غيره فى صورة الاختلاف لا مطلقا كما سيأتى توضيحه و لكن الملازمة فى العكس (اعنى بين القول بتقديم فتوى الأعلم و بين القول بتقديم قضائه) غير ثابتة فإن من القائلين بتقديم فتوى الأعلم جماعة لم يقولوا بتقديم قضاء الأعلم بل يجوزون قضاء غير الأعلم مع وجود الأعلم و لذلک يجوزون ترافع المجتهدين عند مجتهد ثالث مع كونه غير اعلم.

فتحصل ان الملازمة فى الأصل ثابتة بالإجماع و هو الدليل على المدعى

---

(۱) هو الشيخ الجليل و المحدث الخبير محمد بن مرتضى المدعو بالمحسن و الملقب بالفيض، الكاشانى توفى سنة ۱۱۰۱ عن أربعة و ثمـانين عامـا له تأليف كثيرة فى شتى العلو منها كتاب مفاتيـح الشـرائع فى أبواب الفقه كلها مع مسائل مهمـة اخرى فقهيـة لم يـذكرها الفقهاء و قد أثنى على كتابه هذا صاحب الروضات بما لا مزيد عليه فراجع.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۹۳

دون العكس هذا بناء على إبقاء الحكم فى المقبولة على معناه الخاص:

و يمكن ان يقـال ان المراد بالحكم فى المقبولـة ليس ما هو المصـطلح عليه فى باب القضاء بل الظاهر منه معناه اللغوى الشامل للفتوى مثـل قوله تعـالى وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ* الآيـة» و يـدل على ذلک مضافا الى عـدم ثبوت الحقيقـة الشـرعية فى لفظ الحكم قول الراوى «و كلاهمـا اختلفا فى حـديثكم» فان المتبادر كونه بيانا لاختلاف الحكم لان الاختلاف فى نفس القضاء ليس اختلافا فى نفس الحـديث لكن الاختلاف فى فتوى رواة عصـر الامام ع اختلاف فى الحـديث لاشتراک فتواهم و روايتهم فى الاسـتناد الى السـماع من الامـام عليـه السّـلام و لاـ دلالـة فى لفـظ منازعـة المتحـاكمين على كـون المراد به القضـاء بـالمعنى الاصـطلاحى الجـارى فى الشـبهة الموضوعيـة لإمكان كون نزاعهما من جهة الاشـتباه فى الحكم فيرجعان الى من يحكم بينهما بالفتوى بل الظاهر كون نزاعهما من هذه الجهـة لاـ من جهـة الاختلاـف فى الموضوع فـان مرجعه الى الادعـاء و الإنكـار فيحصل فصل الخصومـة حينئـذ من حاكم واحـد على موازين القضاء من الحكم بالبينات و الايمان فلا حاجة الى اختيار كل منهما حكما قال شيخنا العلامة الأنصارى فى رسالة تقليد الأعلم أن ترجيح

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۹۴

الحكم فى الروايات انما هو من جهة الرجحان فى أصل الفتوى و هو ظاهر للمتأمل و لعله لذا ادعى الشهيد الثانى قده ان المقبولة نص فى المطلوب و اما ما ذكر فى الإيراد أخيرا من ان المرجحات المذكورة فى تلك الروايات لا تعمل بها فى تعارض الفتواءين، فهو ما اشكال مشترك بين جعلها واردة فى تعارض الحكمين، أو الفتواءين، و يمكن دفعه بالتزام وجوب اعمال تلك المرجحات فى تعارض الفتواءين فى ذلك الزمان بالنسبة إلى الجاهل بالحكم الشرعى القادر على الاستنباط إذا وصل اليه الروايات أو الفتوى النازلة منزلة الروايات الى ان قال: و بالجملة فالمقبولة و أخواتها محمولة على تعارض الفتواءين المستند الى الروايات بالنسبة إلى القادر على اعمال التراجح المذكورة فيها مقيدة بالقدرة و اما العاجز و هو العامى فيقتصر على ما هو فى وسعة من المرجح الذى يقتدر على معرفته و هى الأعلمية دون غيرها فتأمل انتهى كلامه رفع مقامه أقول: مراده باخوات المقبولة- ۱- رواية داود بن حصين عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى رجلين اتفقا على عدلين جعلهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بعدلين فاختلفا إلخ، فقال عليه السلام، ينظر الى قول أفقههما بأحاديثنا و أورعهما فيه فينفذ حكمه، و لا يلتفت الى الأخر،- ۲- و رواية

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۹۵

موسى بن أكيل عن أبى عبد اللّه عليه السلام عن رجل يكون بينه و بين آخر منازعة فى حق، فيتفقان على رجلين فاختلفا فيما حكما فقال ع: ينظر إلى أعدلهما وافقهما فى دين اللّه فيمضى حكمه، و الكلام فيهما هو الكلام فى المقبولة استدلالا و نقضا.

الوجه الثالث، الدليل الاعتبارى العقلى و هو ان الظن الحاصل من قول الأعلم، أقوى من الظن الحاصل من قول غير الأعلم فيجب العمل بالأقوى فإن العدول من أقوى الأمارتين الى أضعفهما غير جائز، و أجيب عنه بالمنع عن الصغرى أولا، و المنع عن الكبرى ثانيا و قد أطيل الكلام نقضا و إبراما فى التقريرات و فى رسالة بعض محققى العصر فلاحظهما.

و لا يخفى ان شيخنا الأستاد المحقق قده لم يستدل بهذا الدليل الاعتبارى، لكن بعد الاستدلال بالمقبولة و أخواتها تشبث بطريقة العقلاء بدعوى ان سيرة العقلاء و طريقتهم مستمرة على المراجعة عند اختلاف أرباب الصنائع و أصحاب الحرف الى من هو أسد و أبصر و أشد مهارة فى تلك الحرفة و الصنعة، هذا تمام الكلام فى بيان مذهب المشهور من وجوب تقليد الأعلم.

و اما القول الأخر الذى حدث لبعض من تأخر عن الشهيد الثانى قده تبعا

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۹۶

للحاجبى و العضدى و القاضى و جماعة من الأصوليين و صار إليه جملة من متأخرى أصحابنا حتى صار قولا معتدا به و يعبر عنه بالقول بالتخيير بين الفاضل و المفضول فقد استدل له بوجوه الأول الأصل على الوجوه الثلاثة التى قررها فى التقريرات و ردها و لا يهمنا التعرض لها و لردها و من شاء فليراجع التقريرات.

الثانى إطلاق الآيات كآيات النفر و السؤال و الكتمان تقريب الاستدلال بآية النفر على ما أفاده فى التقريرات هو ان إيجاب الحذر عقيب إنذار المنذرين من غير وجود الدلالة على الاختصاص بالأفضل مع جريان العادة بتفاوت مراتبهم فى العلم و شيوع اختلافهم فى المسائل النظرية يفيد حجية إنذار كل منذر سواء كان أفضل أو مفضول، و تقريب الاستدلال بآية السؤال هو ان الأمر بالسؤال عن العلماء يدل على وجوب القبول منهم من دون الاختصاص بطائفة و هو يدل على حجية قول العالم المسئول منه مطلقا سواء كان أفضلا أو مفضولا- و كذا آية الكتمان تدل على وجوب الإظهار و حرمة الكتمان و هو يلازم وجوب القبول مطلقا، و التحقيق فى الجواب عن الكل ان غاية ما تدل عليه الآيات المباركات

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۹۷

هى مشروعية أصل الاجتهاد و التقليد، و حجية قول المجتهد فى الجملة فلم يكن لها إطلاق بالنسبة إلى تفاوت مراتب العلماء فى العلم و شيوع اختلافهم فى المسائل كما لا- إطلاق لها بالنسبة إلى الحياة و الممات و قد مر بك بيان ذلك سابقا، مضافا الى ما فى آية

السؤال من ان المراد بأهل الذكر بمقتضى ظهورها السياقى أهل الكتاب و بمقتضى الروايات الواردة فى تفسيرها هم الأئمة ع و ما فى آية الكتمان ما مر سابقا من انها واردة فى علامات النبوة فتدبر الثالث إطلاق الروايات، و لا يخفى ان الروايات التى استدل بإطلاقها فى المقام ليست على منهج واحد، بل مختلفة لا بمجرد كون بعضها عامة و بعضها خاصة، كما فى التقريرات، بل كانت مختلفة من حيث الدلالة على المدعى وضوحا، و عدم الدلالة عليه عرفا. و كيف كان.

فمنها التوقيع المبارك، و الاستدلال به للمقام بناء على كون المراد بالحوادث الواقعة هى المسائل الفرعية فى غاية الوضوح، إذا المأمور به هو الرجوع الى الرواة العارفين بالأحكام مطلقا، حيث لا تقيد فى التوقيع بالرجوع إلى الأفضل منهم، مع جريان العادة على اختلافهم فى مراتب الفضل خصوصا فى المسائل النظرية.

مضافا الى إطلاق قوله روحى له، الفداء «فإنهم حجتى عليكم و

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۹۸

و انا حجة اللّه» و كذلك لو كان المراد بالحوادث الواقعة الأعم من الشبهات الحكمية و الشبهات الموضوعية الراجعة الى باب المرافعات و فصل الخصومة، نعم لو نوقش فيها باحتمال كون الحوادث، الأمور المعهودة بين السائل و بين الامام عليه السلام، فلا دلالة له على المدعى و التفصيل فى محله و منها ما فى صدر مقبولة بن حنظلة من إطلاق (من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا إلخ» و أورد عليه مضافا الى كونها فى مورد القضاء و الحكومة، بأنها مسوقة لبيان أصل المرجعية، و يؤيد ذلك ان السؤال ثانيا فيها عن اختلاف المرجع ليس مما علم جوابه من الحكم الأول بحيث لو حكم بعدم مرجعيتهم رأسا عند المخالفة أو بمرجعية أحد المتخالفين عينا لم يكن منافيا لما تقدم منه من الأمر بالرجوع إليهم، كما أورد على التوقيع المبارك أيضا بأن قوله روحى فداه «فإنهم حجتى عليكم» يدل على حجية كل واحد من الرواة عينا عند عدم المعارض و اما معه فلا يستفاد حجية أحد المتعارضين منه لا تعينا و لا تخيرا

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۹۹

و مرجع هذا الإيراد الى ان شمول دليل الحجية لصورة التعارض يستلزم محذورا فلا محيص حينئذ عن كون مثل هذه الأدلة لبيان أصل المرجع و يظهر هذا النحو من الإيراد من بعض مقررى بحث شيخنا العلامة الأنصارى قده.

و الجواب عنه هو الذى أفاده بعض محققى العصر قده فى الرسالة من ان شمول دليل الحجية لصورة التعارض انما يستلزم محذورا إذا كانت حجية كل منهما تعينية فعلية لا تخيرية و لو بحكم العقل إلخ.

و لقد أجاد فى أصل الجواب لكن قوله أخيرا «اما على الموضوعية و السببية فواضح حيث ان مقتضى الثبوت و الإثبات تام فيحكم العقل بالتخيير فى مقام الإثبات كما فى الواجبين المتزاحمين» غير وجيه لكون ظاهره خلاف ما يقتضيه أصول الإمامية من الطريقية و التخطئة، و موهم لخلط باب التعارض بباب التزاحم، و ما فى كلماتهم من السببية أحيانا ليس المراد بها الا الالتزام بالمصلحة السلوكية على ما تقدم الإشارة اليه و هو لا يوجب إدراج المتعارضين فى المتزاحمين كى يكون التخيير فيهما أصلا أوليا فراجع الكلمات خصوصا كلمات شيخنا العلامة الأنصارى قده، و منها قوله عليه السلام «و اما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه الى قوله

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۰

فللعوام ان يقلدوه» فإن قضية العام و الإطلاق فى من كان من الفقهاء هو التخيير بين تقليد الأفضل و تقليد المفضول من المجتهدين و ان كانا مختلفين فى الفتوى.

و منها قوله ع «اصمدا فى دينكما على كل مسن فى حبنا كثير القدم فى أمرنا» فإن مفاده أيضا هو الرجوع الى كل عالم على وجه التخيير كما صرح به فى التقريرات.

و هذه الأربعة هى الأخبار التى عبر عنها بالأخبار العامة، و لا ينبغى الإشكال فى دلالتها على جواز الرجوع الى كل مجتهد مطلق على

وجه التخيير مطلقا سواء كان أعلم أو غير اعلم و سواء كان فى المسائل الاتفاقية أو فى المسائل الخلافية، لمكان العموم و الإطلاق.

و احتمال كون الأئمة (ع) فى تلك الاخبار فى مقام بيان أصل المرجعية، خلاف الأصل المقرر عند العقلاء، فإن الأصل عند الشك فى كون المتكلم فى مقام البيان هو الحمل على كونه فى مقام البيان، كما هو ظاهر كلام شيخنا العلامة الأنصارى قده، فإنه قال، فى باب المطلق و المقيد هل هناك أصل يرجع اليه عند الشك فى ورود المطلق فى مقام البيان؟

قد يقال ان أغلب موارد استعمال المطلقات انما هو ذلك و عند الشك يحمل عليه و ليس بذلك البعيد فتأمل انتهى»، و صرح بذلك صاحب

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۱

الكفاية قده حيث قال: فى باب المطلق، بقى شيء و هو انه لا يبعد ان يكون الأصل فيما إذا شك فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد، هو كونه بصدد بيانه، و ذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورة من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة» فراجع.

و بهذا البيان ظهر عدم استقامة ما افاده شيخنا العلامة الأنصارى قدس فى التقريرات فى هذا المقام، فإنه جعل الاخبار على أصناف من حيث الدلالة على وجوب الرجوع الى جنس العالم، كالتوقيع، و من حيث الدلالة على وجوب الأخذ بقول كل عالم، كخبر الاحتجاج و المقبولة و من حيث الدلالة على وجوب الأخذ بقول كل عالم على اى وجه اتفق مثل قوله عليه السلام اصمدا فى دينكما الى ان قال الظاهر ان هذه الأقسام كلها مسوقة لبيان جواز نفس التقليد من دون ملاحظة أمر آخر كقولك فارجع الى الأطباء ألح، و ذلك لثبوت الإطلاق فى كل واحد منها على ما عرفت توضيحه و اما قوله صلى اللّه عليه و آله «أصحابى كالنجوم فبايهم اقتديتم اهديتم» فحيث انه ليس مرويا من طرقنا، بل كان مرويا من طرق العامة فلا جدوى لنا فى التكلم فيه نقضا و إبراما، و تعرض شيخنا العلامة الأنصارى قده له لعله لأجل كون هذا القول محكيا عن الحاجبى و العضدى و غيرهما من العامة.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۲

و أنت إذا أحطت بما ذكرناه فى المقام مع الالتفات الى ان اختلاف كيفية الإفتاء فى عصر الحضور و الغيبة لا يوجب سلب الاجتهاد و الإفتاء عن أصحاب الأئمة عليهم السلام، كما هو المستفاد من كلام شيخنا العلامة.

حيث قال: «و لا ننكر أصل الاجتهاد فى حقهم، بل نقول بالفرق بيننا و بينهم من وجود أسباب الاختلاف فى حقنا دونهم» تعرف ان ما افاده بعض المحققين قده فى رسالته غير وجيه، لانه بعد ان قرب إطلاقات تلك الأخبار أجاب عنهما بان موردها الرواية لا الفتوى بالمعنى المصطلح و التعبير بالإفتاء غير مجد فى المقام بعد كون الإفتاء فى الصدر الأول بنقل الرواية، كما ان القضاء أيضا كذلك الى آخر ما افاده فراجع الرسالة.

الرابع الأخبار الخاصة كقوله ع حين ما سئل ابن أبى يعفور عمن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة فما يمنعك عن الثقفى عنى به محمد بن مسلم، و قوله ع للعقرقوقى عليك بالأسدى عنى أبا بصير، و قوله ع إذا أردت حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا إلى زرارة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۳

و قوله لعلىّ بن مسيب عليك بزكريا ابن آدم المأمون على الدين و الدنيا و قوله ع لما قال له عبد العزيز بن مهدى، ربما احتاج و لست كل وقت ألقاك أ فيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم دينى فقال ع نعم و قوله ع لأبان بن تغلب اجلس فى مسجد المدينة و أفت الناس فإنى أحب ان يرى فى شيعتى مثلك الى غير ذلك مما يدل على جواز رجوع الناس الى أصحاب الأئمة و العلماء فى أخذ الفتوى و الرواية من غير وجود دلالة على الاختصاص بالرجوع إلى الأعلم فيما بينهم فيما إذا كانوا فى عصر واحد، و أورد عليها فى التقريرات» بان الاستناد إليها يتوقف على دعوى العلم بوجود الاختلاف بين هؤلاء المفتين فى العلم و الفضيلة، و العلم باطلاع الناس على اختلافهم فى المسائل النظرية فى الفروع الفقهية إلخ.

و لا- يخفى انه بعـد جريـان العادة على اختلافهم فى المسائل النظريـة و تفاوتهم فى مراتب العلم و الفضـيلة لا حاجـة الى العلم باطلاع الناس على اختلافهم فى الفروع الفقهية، الخامس قيام السيرة المستمرة بين أهل التقليد من السلف الى

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۴

زماننـا هـذا، إذ من المعلوم ان عوام كل عصـر فى كل عصـر من يومنا هـذا الى زمن الأئمـة عليهم السـلام لم يكونوا ينادى الرجل فى طلب المجتهـد الأـعلم إلى الأطراف و الجوانب، بل يعتمـدون على قول فقيه جامع لشـرائط الفتوى و اختلاف مراتب العلم و الآراء فى الفقهاء و المجتهـدين و الرواة المحـدثين لم يزل كان ثابتا، و كـذا إفتاء المفضولين من أصـحاب الأئمـة، و لم نسـمع أحـدا من الأئمة عليهم السـلام و أصـحابهم منع الأخـذ بقول الفقيه و ألزمهم بـالرجوع إلى الأـعلم مع ان التقليـد من الأـمور المهمـة الـتى ينبغى كمـال الاهتمام بشأنها، و قد تمسك بهذا الحاجبى و العضدى و جماعة و ردها فى التقريرات بان المسلـم منها انهم مع عدم العلم بالاختلاف فى الفتاوى كانوا يرجعون بعضـهم الى بعض اما مع العلم بالاختلاف إجمالا فلا نسـلم عـدم فحصـهم عن الفاضل و عدم رجوعهم اليه فكيف إذا علموا بالفضلية و الاختلاف تفصيلا.

بل يمكن دعوى نـدرة الاختلاف بين أصـحاب الأئمـة أيضا و لا ننكر أصل الاجتهاد فى حقهم بل نقول بالفرق بيننا و بينهم من وجود أسباب الاختلاف فى حقنا دونهم فإنه كلما يزداد بعد عهدنا عن مشكاة الإمامة و مصباح الولاية يزداد الحيرة و الاختلاف انتهى.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۵

و الانصاف أن دعوى قيام السـيرة المسـتمرة بين أصـحاب الأئمـة ع على التخيير بين الرجوع الى الأفضل و المفضول دون إثباتها خرط القتاد فما افاده شـيخنا العلامـة الأنصارى قـده من المناقشـة كان فى محله سيما بعـد ملاحظة اسـتقرار طريقة العقلاء، على الرجوع الى الأفضل و الأبصـر فى أمورهم المهمة عند الاختلاف و عدم ثبوت ردعها عن الشرع، فالعمدة من بين الأدلة إطلاق تلك الأخبار العامة على ما أوضـحناه و يتلوها الأخبار الخاصـة و لكن يمكن تقييـد إطلاقها بما دل على وجوب تقليد الأفضل عند الاختلاف سـيما الدليل العقلى الارتكازى الناهض عند المجتهد و عند العامى الذى يريد أداء وظيفته و تفريغ ذمته عما اشتغلت به.

و اما ما اسـتدل به صاحب الفصول قـدس للتخيير من انه لو كان تقليـد الأعلم واجبا لما كان الأخـذ بفتاوى أصـحاب الأئمة مع إمكان الاستفتاء من الأئمة عليهم السلام جائزا، فإنهم أولى بأن يؤخذ منهم من الأعلم.

فهـو من غرائب الاسـتدلال إذ المقصود بـالبحث على مـا عرفت عنـد الاختلاـف، و مع العلم بمخالفـة الإمـام عليه السـلام يوجب العلم ببطلان قول الغير، و مع ذلك كيف يجوز التقليد، مضافا الى ان قياس الامام عليه السـلام بغيره مما يشـمئز منه أصـحاب الانصاف كما هو ظاهر هكذا فى التقريرات،

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۶

لكن عبـارة الفصول بظاهرها غير تلك النسـبة، فإنه قال فى الفصول فى طى الاسـتدلال على ان الظاهر من المانعين عـدم جواز الرجوع الى المفضول مع إمكـان الرجوع الى الأفضل و لو بالرجوع الى من يروى عنه الفتوى، و هـذا يؤدى الى عـدم جواز التعويل على فتوى أحد فى زمن المعصوم عليه السلام أو ما قاربه.

مع إمكـان الرجـوع الى الروايـة عنه بطريق الأولويـة فيجب على المفـتى حينئـذ العـدول عن ذكر الفتوى الى نقـل الروايـة عنـد حـاجة المسـتفتى و لا قائل به ظاهرا و رواية أبان بن تغلب السابقة «۱» كالصـريح فى نفى ذلك و السيرة المستمرة شاهدة على بطلانه انتهى و لا يخفى ان هذه العبارة منه ليست بتلك الغرابة.

تبصرة

المراد بالأعلم من كان أقوى ملكـة و أحسن جودة فى اسـتنباط الأحكام الشـرعية عن مداركها و اعرف بالقواعد الأصولية و الفقهية لا

أکثر اطلاعا و أزید معلوما

(۱) اعنی بها قوله ع لأبان بن تغلب یا أبان اجلس فی مسجد المدینة و أفت الناس فإنی أحب ان یری فی شیعتی مثلک

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۰۷

کما یستعمل فیه هذا اللفظ أحیانا لأن الأول هو الأظهر عرفا و یؤید بل یشهد له قوله ع «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا» و تثبت الأعلمیة بما تثبت به الاجتهاد و لیس تشخیص الأعلمیة بأصعب من تشخیص الاجتهاد کما لا یخفی.

تذییل

یتفرع علی ما ذکرنا من اعتبار الأعلمیة أمور الأول ان وجوب الرجوع الی الأعلم انما هو إذا اختلف الأعلم و غیره فی الفتوی کما هو محل الخلاف و مر بک الإشارة الیه اما فی صورة الاتفاق فلا یجب الرجوع الی الأعلم و تعیینه بالقصد بل یعمل علی طبق الفتوی المتفقین علیه و هذا أسهل من التخییر من جهة ان التخییر عبارة عن کون المکلف فی السعة من حیث الأخذ بأی الطریقین و التعویل علیه فی المقام العمل عند التعارض مع فرض التکافؤ من جمیع الجهات و لیس المقام کذلک لعدم التعارض.

بل المقام نظیر ما ورد هناک خبر ان متفقان فی المدلول فان الفقیه المستنبط یفتی بمدلولهما من غیر ان یکون استناده الی خصوص أحدهما دون الأخر

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۰۸

و بالجملة لما کان اعتبار التقلید علی وجه الطریقیة إلی الواقع لا علی وجه الموضوعیة ففیما إذا اتفق الأفضل و المفضول فی الفتوی، فالواقع یکون منکشفا لدی المقلد فحینئذ یعمل المقلد علی طبق الواقع المنکشف بالامارتین بلا اعتبار تعین خصوص أحدهما لا بالقصد و لا بالتقیید فان التعیین بالقصد أو التقیید انما یعتبر فیما إذا کان الشیء ذا وجهین أو وجوها فحینئذ یجب تعیینه و تمییزه عما عداه، و اما إذا لم یکن للعمل الا وجه واحد فلا اثر للتعیین و التقیید هذا و قد جری خلاف ذلک فی العروة الوثقی حیث قال! الأحوط عدم تقلید المفضول حتی فی المسلة التی یوافق فتواه الأفضل، و لذا کتب شیخنا الأستاد المحقق قدس فی الحاشیة «الأقوی جواز تقلید المفضول فی هذه الصورة بل الظاهر انه بعینه تقلید الأفضل، و لا یخرج بقصد الغیر عن کونه تقلیدا للأفضل انتهی» و مثله فی الضعف ما أفاده فی مسألة خمسة و ثلاثین من مسائل التقلید حیث قال: إذا قلد شخصا بتخیل انه زید فبان عمروا فان کانا متساویین فی الفضیلة و لم یکن علی وجه التقیید صح، و الا فمشکل، فکتب علیه شیخنا الأستاد قده فی الحاشیة، «بل و مع التقیید أیضا و لا اثر للتقیید فی باب التقلید.»

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۰۹

الأمر الثالث إذا اختلفا فی الفتوی و علم فتوی الأعلم تفصیلا

مثل ما إذا اختلفا فی طهارة الغسالة و نجاستها فالمتعین هو الرجوع الی الأعلم و العمل علی فتواه سواء کان موافقا للاحتیاط، کما إذا کان فتواه بالنجاسة أو مخالفا للاحتیاط، کما إذا کان فتواه بالطهارة، فإن قول الأعلم هو المتیقن فی الحجیة و قول غیره ساقط عن الاعتبار لکونه مشکوک الحجیة عند الاختلاف، نعم لا بأس بالاحتیاط إذا کان فتوی غیر الأعلم موافقا له، و الجری علیه لیس حینئذ من جهة ان الاحتیاط حسن علی کل حال عقلا و شرعا و لو لم یکن فی المسألة قول لغیر الأعلم فإتیان العمل أو الاجتناب عنه انما هو بداعی المطلوبیة أو المبغوضیة لا لأجل فتوی غیر الأعلم بذلک فتدبر.

الأمر الرابع إذا علم مخالفة الأعلم لغیره إجمالا فهل یجوز الرجوع فی هذه الصورة الی غیر الأعلم أم لا؟،

بل یجب الفحص عن فتوی الأعلم وجهان، بل قولان.

و الأقوی وجوب الفحص لما تقدم من ان قول کل مجتهد و ان کان حجة فی حد نفسه لکن فی صورة معارضته لقول الأعلم یسقط عن الاعتبار علی ما عرفت تفصیله.

و احتمال معارضته لقول الأعلم من ناحیة العلم الإجمالی کالعلم

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۱۰

بالمخالفة تفصیلا یکون منجزا موجبا للفحص کما هو الشأن فی باب العمومات و الإطلاقات و مطلق الدلیل الاجتهادی عند احتمال وجود المخصص و المقید و المعارض للعلم الإجمالی أو لوجه آخر فان مقامنا و مقام الفحص عن المخصصات و المقیدات من واد واحد من حیث استقلال العقل فی الحکم بعدم معذوریة الجاهل القادر علی الاستعلام بعد تمامیة وظیفة الربوبیة علی النهج المعهود من إنزال الکتب و إرسال الرسل الی ان وصل الأمر إلی إیجاد المجتهدین العظام الذین هم خلفاء عن أمناء الوحی صلوات اللّه علیهم، فبعد انتهاء وظیفة الربوبیة الی هذا الحد تصل النوبة إلی وظیفة العبودیة من البحث و الفحص عن الحجة عند احتمالها لموجب العلم الإجمالی أو موجب آخر فحال المجتهد و المقلد من هذه الجهة سیان.

غایة الأمر ان المجتهد یتفحص فیما بایدیه من الاخبار عما هو الحجة علیه من المخصصات و المقیدات، و المقلد یتفحص فیما بین فتاوی المجتهدین عن فتوی أعلمهم عند احتمال الاختلاف و المعارضة.

و مجرد هذا غیر فارق و ان کان بین البابین فرق من جهة أخری من جهة ان لوجوب الفحص فی ذلک الباب مدرکین.

أحدهما جریان دیدن الأئمة علیهم السلام علی التعویل علی

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۱۱

القرائن المنفصلة، الثانی العلم الإجمالی بوجود المخصصات و المقیدات و المعارضات، فعلی کل من المدرکین لا بد من الفحص فی جمیع ما بأیدینا من الاخبار عن مخصص کل عام و مقید کل مطلق، و معارض کل دلیل، و لا یمکن ان یتقاعد المجتهد عن الفحص، و لو لم یبق إلا عام واحد مثلا، و اما علی مدرک العلم الإجمالی فلان العلم الإجمالی لما کان معلما بعلامة ما بأیدینا من الاخبار، فلا یمکن ان یصیر منحلا الا بعد الفحص عن جمیع المخصصات بالنسبة الی کل عام، و جمیع المقیدات بالنسبة الی کل مطلق، فهو من جهة کونه ذا علامة لیس من قبیل ما کان مرددا بین الأقل و الأکثر حتی یصیر منحلا بالظفر بالعدد المعلوم بالإجمال بل من قبیل ما کان مرددا بین المتباینین و توضیحه فی محله فبین المدرکین فی ذلک الباب ملازمة من جهة لزوم الفحص عن الجمیع بخلاف هذا الباب و ان کان لوجوب الفحص فی هذا الباب مدرکان أیضا.

أحدهما العلم الإجمالی باختلاف المجتهدین فی المسائل النظریة.

ثانیهما جریان عادتهم علی الاختلاف فی المسائل النظریة لکن لا یکون بینهما ملازمة، بل ینفک أحد المدرکین عن الأخر،

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۱۲

و ذلک لان دائرة العلم الإجمالی و ان کانت فی المسائل العامة البلوی، کما ان جریان عادتهم علی الاختلاف أیضا فی هذه الدائرة الا ان المسائل الاتفاقیة التی یندر الابتلاء بها لو اتفق الابتلاء بها قبل تعلم المسائل العامة البلوی تدخل فی أطراف العلم الإجمالی لاشتراکها مع البلوی حینئذ فی وجوب التعلم الذی یقتضیه العلم الإجمالی بخلاف ما لو اتفق الابتلاء بها بعد تعلم العامة البلوی، فإنها غیر داخلة فی أطراف العلم الإجمالی، کما کانت غیر داخلة فیما جرت العادة علی الاختلاف فیه.

فح نقول ان المدرکین یتفقان فی إیجاب الفحص فی المسائل العامة البلوی، و عدم إیجاب الفحص فی المسائل الاتفاقیة التی یندر

الابتلاء بها بعد تعلم العامة البلوى، و اما لو اتفق الابتلاء بالمسائل النادرة قبل تعلم العامة، فبناء على أحد المدركين، اعنى العلم الإجمالى يجب الفحص فيها عن فتوى الأعلم لما عرفت من دخولها فى دائرة العلم الإجمالى، و اما على المدرك الأخر فلا يجب الفحص فيها لعدم جريان العادة على الاختلاف فى المسائل النادرة الغير المعنونة، و هذا هو المراد بما ذكرنا من عدم الملازمة بين المدركين فى المقام، و ان كان شيخنا الأستاد المحقق قده قال، فى صدر عنوان المسألة ان بين المدركين عموما من وجه، لكن المتحصل مما فاده فى مقام التوضيح

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۱۳

هو الذى ذكرنا فتدبر،

و من الشرائط المعتبرة فيمن يصح تقليده العدالة

و اعتبارها فى المفتى مما لا اشكال فيه، كما لا إشكال فى اعتبارها فى القاضى و الحاكم لأجل ان المفتى الفاسق لا وثوق بقوله و اخباره كما قيل إذ قد يحصل الوثوق باخباره بل لأجل أن الإفتاء من شئون المنصب و الفاسق لكونه ظالما لا يتأله لقوله تعالى لا يَنالُ عَهْدِى الظّالِمِينَ و كذا القضاء هذا مع قيام الإجماع على اعتبار العدالة فى المفتى و القاضى كليهما

تذنيب

و يعتبر فى مرجع التقليد أن لا يكون مقبلا على الدنيا و طالبا لها مكبا عليها مجدا فى تحصيلها ففى خبر العسكرى عليه السّلام «من كان من من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه» و هل يستفاد من هذا الخبر أزيد من المقدار المعتبر فى العدالة أم لا؟

قولان

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۱۴

اختار الأول شيخنا الأستاد قده وفاقا لما أفاده فى العروة الوثقى و هو الحق لأن العدالة الشرعية المعتبرة فى الموارد لا يعتبر فى تحققها ذاك المقدار الذى نطق به الخبر بل تكون أوسع من ذلك، نعم العدالة الأخلاقية التى هى عبارة عن ملكة يقتدر بها العقل العملى على تعديل القوى الثلث (العاقلة و الشهوية و الغضبية) حسب ما يقتضيه العقل النظرى لعلها أضيق مما يستفاد من الخبر لكنها ليست بشرط فى شىء من الأحكام الشرعية و قد حررنا الكلام فى العدالة فى رسالة مفردة.

و منها العقل.

و منها البلوغ.

و منها الذكورة.

و منها طهارة المولد.

و حيث ان اعتبار تلك الأمور فى مرجع الفتوى مما تسالم عليه الكل فلا جدوى فى تطويل الكلام فيها ببيان المناقشة و ردها.

المبحث الخامس فيما يصح فيه التقليد و ما لا يصح

فنقول الأحكام الشرعية على طائفتين، لأن المقصود بالذات منها اما ان تكون

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۱۵

نفس العمل الجوارحى و مطلوبية العلم لأجل الوصلة إلى العمل، أو تكون نفس العلم و الاعتقاد دون العمل الجوارحى، كمعرفة

صفات الباری تعالی و معرفة النبی صلی اللّه علیه و آله و معرفة الإمام علیه السلام، و المعاد، و أحوال البرزخ و غیر ذلک مما یرجع الی الاعتقادات، فان کانت من قبیل الاولی تسمی بالعملیة، کما ان الثانیة تسمی بالاعتقادیة، و ان شئت سم الاولی بالفرعیة العملیة و الثانیة بالاصولیة الاعتقادیة.

أما الأحکام الفرعیة العملیة فعلی طوائف:

منها الضروریات، کوجوب الصلوات الخمس و غیرها مما ثبت بالضرورة من الدین.

و منها القطعیات و هی الأحکام الثابتة بالدلیل القطعی من الإجماع و الاخبار المتواترة.

و منها النظریات التی تحتاج الی تجشم الاستنباط و تکلف النظر فی الأدلة الشرعیة، کمسائل الشک و السهو أو غیرها من مسائل العبادات و المعاملات، بل العادیات التی یشک فی حکمها.

اما الضروریات فغیر قابلة لان یتعلق بها التقلید

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۱۶

و اما القطعیات فتدور مدار القطع، فان حصل للمکلف قطع بذلک فلا حاجة فیه الی تقلید الغیر و ان لم یحصل فیجوز فیه التقلید.

و اما ما عداها من الأحکام الفرعیة ففی صورة عجز المکلف عن الاجتهاد یجب فیها التقلید مع عدم إمکان الاحتیاط، و الا فیکون مخیرا بینه و بین الاحتیاط الا- إذا کان الاحتیاط بالتکرار الموجب لخروجه عن الطاعة عند العقل مع التمکن من الطاعة التفصیلیة و التفصیل فی محله.

و اما الأصولیة الاعتقادیة، فإن کان المکلف ممن یقدر علی اعمال النظر و الفکر لتحصیله یتعین علیه ذلک لعدم الدلیل علی جواز التقلید لا من العقل و لا من الشرع کما لا یخفی، بل العقل یحکم بوجوب النظر علیه و لو تخلف عن اعمال النظر و قلد فی ذلک، فان صادف الواقع فلا یکون الا متجریا فالکلام فیه هو الکلام فی التجری.

و اما فی صورة عدم المصادفة للواقع فلیس بمعذور، بل یکون معاقبا، و اما إذا لم یکن عمن یقدر علی اعمال النظر و إجابة الکفر فان کان هناک من یثق بدینه فیتعین علیه الرجوع الیه و یکون معذورا عند

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۱۷

المخالفة و لا یکون اثم علیه لکونه علی حجة و ان تخلف عن وظیفة فإن اتفق مطابقة اعتقاده لمواقع الحق فلا یکون حینئذ إلا متجریا و الا فلم یکن له عذر.

و اما ان لم یکن هناک من یثق بدینه ممن یکون علی الحق فالظاهر انه معذور و لا شیء علیه هذا تمام الکلام فی الأحکام الشرعیة و اما الموضوعات فان کانت شرعیة المعبر عنها بالماهیات الجعلیة کالصلاة و الصوم و نحو ذلک فلا إشکال فی وجوب التقلید فیها علی من لا یقدر علی الاجتهاد و کذلک الموضوعات المستنبطة العرفیة اللغویة ککون الصعید ترابا خالصا أو مطلق وجه الأرض لأنه و ان لم یکن بنفسه موردا للتقلید لکنه من جهة استتباعه للحکم الشرعی الذی هو جواز التیمم و نحوه یجب فیه التقلید، و اما ما کان فی الموضوعات الصرفة فغیر قابل لان یقلد فیه، بل ربما یکون نظر العامی فی الموضوعات الصرفة أسد و أصوب من نظر الفقیه کما لا یخفی.

و اما مسائل أصول الفقه فما کان منها من الکبریات الکلیة التی یترتب علیها استنباط الأحکام الکلیة الشرعیة کحجیة خبر الواحد و حجیة الظهورات و نحو ذلک فلا تتطرق فیها التقلید أصلا بل التقلید انما

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۱۸

یجری فی الأحکام الشرعیة التی استنبطها المجتهد من ضم صغریاتها إلیها.

و اما ما کان منها تجری فی الموضوعات الخارجیة کاستصحاب طهارة الثوب و عدمها و استصحاب الحیاة و و عدمها و استصحاب

العدالة و عدمها و نحو ذلک فهو قابل للتقلید بعد تنقیح المجتهد مجراها کما هو الشأن فی جمیع القواعد الفقهیة التی یکون تنقیح مجراها بعهدة المجتهد و بعد ذلک هو و مقلدوه فی إجرائها علی شرع سواء فالمجتهد المرجع یفتی و یقول بأنک مثلا إذا شککت فی طهارة ثوبک و کنت علی یقین من طهارته فابن علی طهارته و هکذا فالمقلد فی مورد الابتلاء یطبق عمله علی طبق فتواه.

و بالجملة فضابط ما یجری فیه التقلید و ما لا یجری فیه هو ان کلما یحوج المکلف الی دق باب الشارع لتعیین ما هو وظیفته و استعلام حکمه سواء کان أولاـ و بالذات حکما شرعیا أو مستتبعا له کما تقدم من مثال الصعید فهو مما یجری فیه التقلید و کلما لا یکون کذلک لا یجری فیه التقلید و بما ذکرنا فی المقام یظهر ان ما أفاده فی العروة الوثقی من انه لا تقلید فی مسائل أصول الفقه و لا فی الموضوعات المستنبطة العرفیة أو اللغویة لا یستقیم علی إطلاقه فتأمل جیدا

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۱۹

المبحث السادس فی الأحکام المترتبة علی التقلید

اشارة

و هی و ان کانت کثیرة الا انه لا یهمنا التعرض لجمیعها فنقتصر علی ما هو المهم منها و هی أمور:

الأول فی التبعیض فی التقلید

و هو تارة یکون واجبا و اخری یکون حراما و الأول فیما إذا کان أحد المجتهدین اعلم من الأخر فی باب من الفقه کالعبادات و الأخر أعلم منه فی باب آخر کالمعاملات، فإنه یجب تقلید الأول فی العبادات و تقلید الثانی فی المعاملات لعین ما ذکر فی لزوم تقلید الأعلم المطلق علی المشهور، و الثانی فیما إذا کان التبعیض مؤدیا إلی القطع بالمخالفة العملیة کما إذا کان فتوی أحد المجتهدین المتساویین علی وجوب جلسة الاستراحة و کفایة التسبیحات الأربعة فی کل من الرکعتین الأخیرتین مرة واحدة و فتوی الآخر علی عدم وجوب الجلسة و وجوب التسبیحات ثلاث مرات فالمکلف إذا قلد فی صلاة واحدة بالنسبة إلی جلسة الاستراحة

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۲۰

من یقول بعدم وجوبها فلم یأت بها، و بالنسبة إلی التسبیحات قلد من یقول بکفایتها مرة واحدة ففعلها کذلک یقطع ببطلان صلوته اما من جهة إخلاله بجلسة الاستراحة لو کان هذا هو الواجب واقعا أو من جهة اکتفائه فی التسبیحات بمرة واحدة لو کان الواجب هو الإتیان بها ثلاثا.

و کون المکلف معولاـ فی کل من الفعل و الترک علی حجة شرعیة و هو فتوی المجتهد لا یکون مجدیا علی أصول الإمامیة من الطریقیة بعد قطعه بمخالفة أحدهما للواقع فهو عالم ببطلان صلوته هذه تفصیلا و ان کان المبطل لیس معلوما له الا إجمالا فإن الصلاة الفاقدة لجلسة الاستراحة باطلة قطعا عند من یقول باعتبارها کما ان الصلاة المقتصر فیها بإتیان التسبیحات مرة واحدة باطلة قطعا عند من یقول بوجوب الإتیان بها ثلاثا فهما متفقان علی بطلان صلوته هذه، نعم بناء علی السببیة و الموضوعیة لا بد ان یحکم بصحة صلوته لانه اتی بصلاة صحیحة بمقتضی رأیها، لکنه خلاف ما استقر علیه مذهب الإمامیة من الطریقیة و التخطئة کما مر بک توضیحه.

الثانی إذا قلد مجتهدا فمات ثم قلد مجتهدا آخرا فمات، ثم مجتهدا ثالثا و هو یقول بالبقاء،

فهل یبقی علی تقلید الثانی أو علی تقلید الأول؟، ففیها تفصیل.

و هو ان المجتهد الثانی اما یقول بجواز البقاء علی تقلید المیت

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۲۱

و كان المقلد بالرجوع اليه باقيا على تقليد الأول، أو يقول بحرمة البقاء، فعلى الأول يكون تكليفه فيما إذا رجع الى الثالث الذى يقول بالبقاء هو البقاء على تقليد الأول من جهة ان المجتهد الثانى لما كان قائلا بالبقاء فقد احيى برأيه هذا فتاوى الأول، و المفروض ان المكلف لم يقلد الثانى الا في مسألة البقاء التى هى مرآة التى الاحكام الى تحقق منه التقليد فيها و هى فتاوى الأول، و حيث ان المجتهد الثالث يقول بالبقاء فلا بد من حمله على البقاء على تلك الفتاوى التى أخذها و طبق العمل عليها لا الحمل على البقاء كما هو مقتضى بقائه على تقليد الأول، فإن مسألة البقاء من حيث هى غير قابلة للبقاء كما لا يخفى.

و على الثانى يكون تكليفه البقاء على تقليد الثانى لا الأول فإن المجتهد الثانى لما كان قائلا بحرمة البقاء فقد أسقط فتاوى الأول عن كونها مما يقلد فيه، فالمكلف انما قلد في فتاوى الثانى القائل بحرمة البقاء فإذا كان الثالث قائلا بالبقاء فلا محالة يكون المكلف باقيا على تقليد الثانى الذى طبق عمله على فتاويه، لما عرفت من مرآتية مسألة البقاء، و لان تقليده الفعلى القابل للبقاء هو تقليد الثانى لا الأول لأنه زال و سقط، و ان شئت قلت في توضيح ما ذكرنا في القسمين ان مسألة البقاء غير قابلة للبقاء لأنها حادثة تحدث للمكلف

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۲۲

بفوت مقلده، و بحكم اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا، لا بد و ان يرجع في ذلك عند حدوثها الى أهل النظر و الاستدلال و العبرة بالبقاء انما هو بتقليده الفعلى، فإن كان الثانى قائلا بالبقاء فتقليده الفعلى القابل للبقاء بفتوى الثالث، يكون تقليدا للأول، فيبقى على تقليد الأول بفتوى الثالث و ان كان قائلا بحرمة البقاء فتقليد الأول قد زال و سقط، و حيث ان فتوى الثالث بالبقاء يكون ناظرا الى تقليد الفعلى و تقليده الفعلى هو تقليد الثانى لا الأول، فلا بد ان يكون باقيا على تقليد الثانى فتدبر.

الثالث، قد تقدم ان تقليد الميت ابتداء غير جائز، و ان البقاء على تقليد الميت أيضا على ما افاده شيخنا الأستاد المحقق قده جائز

لما تقدم من عدم نهوض الدليل عليه، و تقدم الإشارة الى ان محل الكلام في مسألة البقاء انما هو إذا كان الميت و الحى متساويين أو الميت اعلم، و اما إذا كان الحى أعلم من الميت فيتعين الرجوع اليه بلا اشكال، نعم قد يفرض البقاء على تقليد المفضول فيما إذا رجع الى الحى الأعلم الذى يقول بالبقاء و بعدم وجوب تقليد الأعلم، و لكنه فرض نادر،

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۲۳

و كيف كان فقد تقدم ان القائلين بالبقاء بين من يقول بوجوب البقاء أو بين من يقول بجوازه، فهل مقتضى القاعدة هو الوجوب أو الجواز؟ وجهان، و الظاهر ان مقتضى القاعدة وجوب البقاء، فإن عمدة ما استدلوا به للبقاء الاستصحاب و مقتضاه ليس الا وجوب البقاء فلم يعرف للقول بالجواز دليل.

اللهم ان يتشبث بدليل الإجماع، و لكن مع كون المسألة خلافية لا يمكن التمسك بالإجماع هكذا أفاد شيخنا الأستاد المحقق قده على ما ببالى فتأمل فلعل القائل بجواز البقاء استند إلى السيرة المدعاة في المقام

الرابع إذا كان المجتهدان متساويين من جميع الجهات

فلا إشكال في كون المكلف مخيرا في الرجوع الى أيهما شاء، فلو قلد أحدهما فإن خرج مقلده هذا عن صلاحية التقليد بالموت أو الجنون أو زوال الاجتهاد أو صيرورة الأخر أعلم فلا إشكال أيضا في وجوب العدول عليه.

انما الكلام في انه مع عدم ذلك و بقائهما على صفة التساوى هل يجوز له العدول عمن قلد الى الأخر أم لا؟ المشهور على العدم بل ادعى المحقق القمى قده «۱» الإجماع عليه.

(۱) هو الشيخ الجليل و المحقق العظيم الميرزا أبو القاسم بن المولى محمد حسن الجيلانى الملقب تارة بالمحقق القمى، و اخرى بالميرزا القمى، لتوطنه بلدة قم، من كبار علماء الإمامية و محققيهم له مصنفات كثيرة أشهرها: قوانين الأصول، و الغنائم، و جامع الشتات، ولد سنة ۱۱۵۰، أو ۵۱، أو ۵۳، بجابلاق، و توفى سنة ۱۲۳۱، أو ۳۳، بقم و دفن فيه و قبره الشريف مزار مشهور يزوره الناس فى كل يوم و ينذرون له.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۲۴

لكنه عجيب منه فى الغاية مع خلاف المحقق و الشهيد الثانيين «۲» فدعوى المحقق القمى الإجماع فى المسألة مع هذا الخلاف القوى كما ترى.

فلا- بد من التماس دليل آخر بعد فقد الإجماع، و من المعلوم فقد النص أيضا، فتصل النوبة الى الأصل و هو فى المقام ليس الا الاستصحاب اى استصحاب التقليد، و لا مانع عنه من حيث نفسه لتمامية أركان الاستصحاب بالقياس إليه لأن مرجع الشك فيه الى الشك فى وجود الرافع و عدمه، فبعد ما ثبت متيقن

---

(۲) هما من اعلام الفرقة الإمامية و أساطينهم و الأول هو ترجمان الفقهاء الشيخ نور الدين على بن عبد العالى العاملى الملقب بالمحقق الكركى تارة و المحقق الثانى أخرى، و الشيخ العلائى ثالثة، له تصانيف كثيرة أشهرها و أنفعها جامع المقاصد فى شرح القواعد، و الثانى هو أفضل المتأخرين الشيخ زين الدين بن على بن أحمد العاملى، له تصانيف كثيره انيفة مشهورة منها روضة البهية و مسالك الافهام، و منية المريد، تولد ۱۳ شوال سنة ۹۱۱ و توفى شهيدا سنة ۹۶۶، أو ۹۶۵

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۲۵

سابق فشك فى انتقاضة و عدمه فلا مانع من استصحابه، و لكنه محكوم باستصحاب التخيير على تقدير تماميته، فلا بد من التكلم فى ان استصحاب التخيير هل يجرى فى المقام أم لا؟، قد يتوهم أو يقال بأنه لا مانع عنه، كما فى خبرين متعارضين عند التكافؤ و الرجوع الى التخيير الذى هو الأصل الثانوى الثابت بالأخبار، فإنه وقع الخلاف فى ان التخيير بدوى، أو استمرارى بعد الفراغ عن ان التخيير هناك فى المسألة الأصولية لا فى المسألة الفرعية بمعنى ان التخيير انما هو فى الأخذ بأحدهما حجة لا فى العمل بمودى أحدهما من الوجوب أو الحرمة الذى هو التخيير فى المسألة الفرعية حسب ما جرى عليه الاصطلاح.

فعلى تقدير ان يكون مفاد الأدلة التخيير فى المسألة الفرعية لا ينبغى الإشكال فى كونه استمراريا، كما هو الظاهر، و الخلاف فى انه بدوى أو استمرارى انما هو إذا قلنا بان مفادها التخيير فى المسألة الأصولية و قد يقال باستمرارية التخيير لا من جهة التمسك بإطلاق الاخبار كما توهم فإنه على ما افاده شيخنا العلامة الأنصارى قده مشكل من جهة انها ليست مسوقة لبيان حكم المتحير بعد الأخذ، بل انما هى مسوقة لبيان المتحير من أول الأمر بل انما هو من جهة استصحاب التخيير الثابت بحكم الشارع القابل

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۲۶

للاستمرار فبعد الأخذ نشك فى ارتفاعه و عدمه فيستصحب و الحاصل ان ما نحن فيه و الخبرين المتعارضين من واد واحد.

ان قلت نمنع الاستصحاب نظرا الى ان الموضوع فى باب التخيير فى الخبرين هو المتحير و مع الأخذ بأحدهما يخرج عن كونه متحيرا و معه لا معنى لاستصحاب التخيير لعدم إحراز وجود الموضوع أو لا أقل من الشك فى وجود الموضوع.

قلت لا يتم ذلك فى المقام من جهة ان المقلد لا يخرج عن كونه جاهلا و ان قلد من قلد، هكذا أفاد شيخنا الأستاد المحقق قده على ما ببالى، لكن لا يخفى ما فيه، لان حال المقلد، و حال المجتهد المبتلى بالخبرين المتعارضين واحد، فكما ان المجتهد بالأخذ بأحد الخبرين يخرج عن كونه متحير أو يصير عالما بالواقع كذلك المقلد بعد التقليد يخرج عن كونه جاهلا فإنه حينئذ ممن له الطريق الى الواقع فتأمل، ثم انه أفاد قدس سره بأنه و ان قلنا بالفرق بينهما من جهة ان المقلد بعد التقليد أيضا لم يكن عالما بالواقع، بل جاهلا

بعـد، لكن الإنصـاف ان أدلـة التقليـد أيضـا غير شاملـة له فلم يكن هنا مصـحح للعمل بفتوى الثانى، فتحصل مما ذكرنا ان عـدم جواز العدول عمن قلده الى الأخر لا يخلو عن قوة.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۲۷

الخامس انه إذا قلد الأعلم جاز له الإفتاء بالرجوع الى غير الأعلم

و جاز للمقلـد العمل به، وجه ذلك هو الـذى ذكرناه سابقا، و حاصـله ان مسألـة التقليـد و ان لم تكن تقليديهٔ، و الا لزم الدور، لكن لا إشكال فى ان العقل يستقل بان العبد يلزمه القيام بوظيفهٔ العبودية بعد تمامية وظيفهٔ الربوبية، و واضح ان قيام المجتهد بوظيفهٔ عبوديته هو الاجتهاد و الفحص عن الأدلهٔ فيما بايديه من الاخبار و قيام العامى بوظيفهٔ عبوديته هو الرجوع الى المجتهد العارف بالأحكام و هذا المقدار مما يستقل عقله و لا يتطرق فيه التقليد و هو الثابت بحكم العقل الارتكازى، و اما إدراك الخصوصيات و الصفات من كون المراجع حيا، عدلا اعلما من غيره الى غير ذلك فليس شيء منها يستقل به عقل العامى.

نعم فى مجمع الصفات يقطع بكونه مرجعا لكونه متيقن الحجية.

ففى الخصوصيات يصح له التقليد من دون لزوم دورا و خلف كما يصح للمجتهد الاجتهاد فيها و كذا من لم يبلغ درجهٔ الاجتهاد و كان من أهل العلم يمكن له أيضا ان يجتهد فى بعض الخصوصيات كلزوم كون المرجع اعلما، و اما العامى إذا حاول استعلام حال الواقعهٔ فلا بد ان يرجع الى

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۲۸

الأعلم فيفتى الأعلم حسب ما ادى اليه اجتهاده بجواز تقليد غير الأعلم هذا ما ادى اليه نظرى القاصر فى المقام.

و قريب من ذلك ما افاده بعض محققى العصر قده فى رسالهٔ التقليد فإنه بعد ان أورد مقالهٔ شيخنا العلامهٔ الأنصارى قده فى الرسالهٔ «۱» فى وجه ذلك بأنه: «بأن الكلام ان كان فى جواز إفتاء الأعلم بهذا الفتوى بعد اجتهاده فيها فلا وجه لمنعه.

و ان كان فى صحهٔ عمل المقلد بها فلا إشكال فى الصحهٔ بعد جواز التقليد فيها واقعا و بعد علم المقلد بان هذه المسألهٔ يجوز فيها التقليد و هذا الشرط لا يختص بهذه المسألهٔ بل يجرى فى كل مسألهٔ يريد المقلد الرجوع فيها الى المجتهد اما جواز التقليد فيها واقعا فالظاهر انه لا اشكال فيه و عدم وجوب الرجوع لا ينفى جوازه لعموم أدلهٔ التقليد، و اما علم المقلدين بذلك فيكفى فيه ما هو مركوز فى أذهانهم من رجوع الجاهل الى العالم وجوبا أو جوازا الا ان يردعهم رادع عن ذلك فى بعض المسائل و المفروض ان جزمهم مطابق للواقع بالنسبهٔ الى هذه المسألهٔ «۲» قال قدس و أنت خبير بأنه ليس كلما تقتضيه الأدلهٔ و يستنبطه المجتهد

---

(۱) لا- يخفى انه نقل فى الرسالهٔ خلاصهٔ مقال الشيخ و لكن أعرضنا عنه و أوردنا ما افاده الشيخ فى رسالهٔ التقليد بألفاظه تتميما للفائدهٔ.

(۲) إلى هنا تم كلام الشيخ قدس فى رسالهٔ التقليد.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۲۹

تقليديا، الا ترى ان مقتضى الأدلهٔ جواز التقليد، مع انه ليس بتقليدى، للزوم الدور أو التسلسل، فليس كلما يستفيده المجتهد قابلا للفتوى على طبقه، كما ظهر أن عموم جواز التقليد لا ينافى عدم جواز التقليد فى مسألهٔ جواز التقليد، الى ان قال: بعد كلام طويل، و ببيان آخر كما ان أصل التقليد لا يعقل ان يكون بالتقليد بل لا بد من انتهاء التعبد الى القطع كذلك خصوصيهٔ المقلد، إذ مجرد استقلال بوجوب التقليد مع عدم تعيين المقلد من الجهات المعتبرهٔ عقلا فى المقلد لا يجدى فى الاستناد الفعلى، فلا بد من ان لا تكون الخصوصيهٔ تقليديهٔ، ثم تصدى قدس لرفع المحذور بقوله «ان العقل انما أوجب الرجوع الى الأعلم لا من حيث استقلاله باعتبار

هذه الخصوصیة فی المرجعیة بل لعدم إحراز جواز الرجوع شرعا الی فاقدها، فهو احتیاط من العقل، فلم یحکم العقل بوجوب التقلید معینا بمعنی استقلاله بوجوبه التعینی حتی یلزم الخلاف من تقلید غیر الأعلم بفتوی الأعلم.

بل معناه انه لا یستقل العقل بجواز الرجوع الی غیره فحیث صح الرجوع الی الأعلم استنادا فی أصله إلی حکم العقل استقلالا، و فی خصوصیته إلی الاحتیاط، کانت الخصوصیة قابلة للتقلید، کما أنها قابلة للاجتهاد من دون لزوم محال،

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۳۰

نعم إذا استقل عقل المقلد بتعین الأعلم بحیث یری التسویة بینه و و بین غیره تسویة بین العالم و الجاهل، کما قربناه، فلا محالة لا محال له لتقلید الأعلم فی هذه المسألة انتهی کلامه، فتأمل فی الرسالتین و فیما ذکرنا

خاتمه

و اعلم أنهم یذیلون مبحثی الاجتهاد و التقلید بمسألتی التصویب و الاجزاء و قد تعرضنا مسألة التصویب فی ذیل مبحث الاجتهاد و نتعرض مسألة الاجزاء هنا فی ذیل مبحث التقلید و ملخص الکلام فی ذلک هو ان محل الخلاف فی مسألة الاجزاء ما إذا انکشف الخلاف ظنا کما فی تبدل رأی المجتهد من جهة قیام حجة أقوی عنده من الحجة القائمة عنده سابقا علی التفصیل المقرر فی باب الاجزاء.

و کما فی عدول المقلد عن مجتهد الی مجتهد آخر لفسقه أو لموته أو لصیرورة المعدول إلیه أعلم.

لا ما إذ انکشف الخلاف قطعا لانه لا کلام فی عدم الاجزاء فی هذه الصورة فالخلاف فی الاجزاء و عدمه انما هو فی صورة انکشاف الخلاف ظنا علی

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۳۱

النحو المزبور، و المسألة و ان کانت ذات قولین لکن مقتضی القاعدة علی أصول الإمامیة من الطریقیة و التخطئة عدم الاجزاء الا إذا قام الدلیل علی الاجزاء، کما ادعی و ادعی أیضا شیخنا الأستاد المحقق قده، قیام الإجماع، علی الاجزاء فی باب العبادات من الصلاة و الصوم و الحج و نحو ذلک من حیث إسقاط الإعادة و القضاء، و اما فی غیر العبادات من الوضعیات فی بابی العقود و الإیقاعات و بابی الطهارة و النجاسة و غیر ذلک فالأمر فیها من حیث الاجزاء فی غایة الإشکال حیث لم یقم دلیل من إجماع و غیره علی الاجزاء فیها.

و لکن شیخنا الأستاد المحقق قده استدل علی الاجزاء فی مجلس البحث فی خصوص مسألة الطهارة بغیبة المسلم بدعوی ان المدار فی مطهریة غیبة المسلم تخلل زمان یحتمل وقوع مطهر واقعی علیه سواء کان عالما و معتقدا بنجاسة ثوبه أو بدنه کما قاله المشهور أو لم یکن عالما و معتقدا بالنجاسة کما هو المنصور

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۳۲

کما یشهد لذلک سیرة أصحاب الأئمة علیه السّلام علی مخالطتهم للعامة مع وجود الاختلاف بینهم فی باب النجاسة و الطهارة غایة الاختلاف، فإن العامة کانوا معتقدین لطهارة أهل الکتاب کالیهود و النصاری، و قد حکی قده عن سید أساتیده السید المجدد المحقق الشیرازی قده انه قبل ذهابه الی السامراء کان من المستشکلین فی المسألة، و ممن یعتبر العلم و الاعتقاد بالنجاسة فی مسألة غیبة المسلم و علیه جری فی حواشی الرسائل العملیة، و بعد ابتلائه فی تلک البلدة بالعامة جزم بما ذکرنا قائلا بأن أصحاب الأئمة بالقطع و الیقین حالهم کحالنا من حیث المخالطة و الابتلاء بالمخالفین و لکن لم یغیر ما علق علیها هذا و أنت خبیر بان مسألة غیبة المسلم علی کل المذهبین أجنبیة عن مسألة الاجزاء فتأمل اما لو لم یغیب أو علم بعدم وقوع المطهر علیه من نزول الغیث علیه أو وقوعه فی الکر و نحو ذلک فالإشکال باق بحاله کما ان الاشکال فی بابی العقد و الإیقاع و فی باب الاقتداء کان باقیا و التفصیل فی محله.

و قد يناقش فى الإجماع على الاجزاء فى العبادات من جهة كون الإجماع

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۳۳

تقييديا لاختلاف مشرب المجمعين، و بالجملة لا فرق بين تبدل رأى المجتهد، و بين عدول المقلد عن مجتهد الى مجتهد آخر، لأحد أسباب العدول، فان التقليد أيضا طريق كالاجتهاد غاية الأمر ان الاجتهاد طريق الى الواقع و التقليد طريق الى الطريق الى الواقع، و مقتضى الطريقية كما عليه أصول الإمامية هنا أيضا عدم الاجزاء إذا انكشف الخلاف و نقض الآثار السابقة، كما فى تبدل الآراء.

و قد يتوهم الموضوعية فى التقليد، من جهة انه لو لا ذلك للزم الأخذ بفتوى المشهور المخالف لفتوى المجتهد فان المناط فى الطريقية إحراز الواقع، و من المعلوم ضرورة ان فتوى المشهور أقرب الى الواقع، بل بعض المحققين من أعاظم العصر قدس جزم بالفرق، و قال فى رسالة التقليد بعد استظهار عدم الفرق، من بعض كلمات شيخنا العلامة الأنصارى قده:

و التحقيق عدم الملازمة و أطال الكلام فى وجه الملازمة و دفعه الى ان قال:

لا يقال كما ان الخبرين حجة على المجتهد كذلك الفتويان على المقلد فإذا كان اعتبار الفتوى من باب الطريقة فحالهما حال الخبرين من حيث عدم اقتضاء الاجزاء و لزوم النقض

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۳۴

لأنا نقول اعتبار الفتوى بأدلة التقليد بعنوان تنزيل نظر المجتهد منزلة نظر العامى و نيابة المجتهد فى استفادة ما يرجع الى المقلد لا بعنوان الطريقية للواقع و لو كان بهذا العنوان للزم تخصيص النقض بصورة اضمحلال الحجة السابقة لأقوائية الحجة اللاحقة كما إذا رجع الى الأعلم مع ان القائل بالنقض فى صورة الرجوع لا يفرق بين الرجوع الى الأعلم أو من الأعلم إلى غيره بسبب الموت أو عروض عارض فيعلم منه ان حجية فتوى الثانى لا لاضمحلال الحجة الأولى بقيام الثانية بل لانتهاء أمد حجيتها مثلا فتكون الفتويان المتعاقبتان على حد الخبرين المتعادلين الذين أخذ بأحدهما تارة و بالأخرى أخرى حيث لا موجب لتوهم النقض عند الأخذ بالثانى انتهى موضع الحاجة.

أقول ما افاده الشيخ فى ظاهر كلامه من الملازمة بين تبديل الآراء و بين العدول من حيث نقض عموم الآثار وجيه فان ما هو مناط عموم النقض موجود فى كلا البابين، و اما ما افاده هذا المحقق فى جواب الاشكال من اعتبار الفتوى بأدلة التقليد إلخ لا يرجع الى وجه محصل فان المجتهد فى مقام استنباط

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۳۵

الاحكام لا يجعل نفسه نائبا عن المقلد بل يستنبط الأحكام الواقعية حسب ما تقتضيه الأدلة كان فى العالم مقلد أم لا و قضية أدلة التقليد من العقل و النقل ليست أزيد من حجية فتوى المجتهد على العامى نحو أدلة حجية الروايات على المجتهد فمن أين الدلالة على النيابة و التنزيل فالفرق بين التبديل و العدول فى غاية الاشكال و ان شئت مزيد توضيح للمقام فراجع ما أفاده فى باب تبدل رأى المجتهد فى طى مسائل الاجتهاد فإنه قال ما لفظه.

و ملخصه ان الحق هو الانتقاض بمقتضى الأصول و القواعد و مقتضيات أدلة الحجج و الأمارات إما الأصول فلاستصحاب التكليف الواقعى إلى زمان كشف الخلاف الى ان قال.

اما القواعد فلقاعدة الاشتغال فان العلم بالتكليف فى حال الجهل و ان لم يبلغه إلى مرتبة الفعلية حال حدوثه.

لكنه يبلغه إلى مرتبة الفعلية و التنجز بقاء على تقدير ثبوته واقعا و كذا قاعدة لزوم تحصيل الغرض المنكشف ثبوته فى الواقع من الأول المشكوك سقوطه بفعل المأمور به الظاهرى الى ان قال

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۳۶

و اما ما يقتضيه أدلة اعتبار الأمارات الشرعية فإن قلنا بان مفاد ها يتنجز الواقع أو الإنشاء بداعى تنجز الواقع فحالها حال القطع لها

کشف الخلاف حقیقیة أو حکما فیما إذا قطع بخلافها أو قامت الحجة علی خلافها الی ان قال:

فی اندفاع تحصیل الفرق بین القطع و الحجة الشرعیة بأن المفروض أقوویة الحجة اللاحقة من الحجة السابقة و ان لم ینکشف الخلاف حقیقة الی ان قال:

و ان قلنا ان مفاد دلیل حجیة الأمارات الشرعیة جعل الحکم المماثل علی طبق مؤدیاتها کما یقتضیه ظاهر الأمر باتباعها فعن شیخنا و أستادنا العلامة بل عن غیره أیضا ان مقتضاها الموضوعیة و صحة العبادة لأن المفروض ان مؤداها حکم حقیقی فینتهی أمده بقیام حجة أخری لا انه ینکشف خلافه.

لکنا قد ذکرنا فی محله ان غایة ما یقتضیه ظهور الأمر هو البعث الحقیقی المنبعث عن مصلحة فی متعلقه و حیث ان المفروض تخلف الامارة و خلو الواقع من المصلحة فیجب الالتزام بأن المصلحة فی المؤدی بعنوان آخر غیر عنوان متعلقه الذاتی،

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۳۷

اما ان تلک المصلحة مصلحة بدلیة عن مصلحة الواقع، فلا موجب له و الاجزاء و عدم الإعادة و القضاء یدور مدار بدلیة المصلحة لتوجب سقوط الأمر الواقعی بملاکه فالموضوعیة بمعنی کون المؤدی بما هو مؤدی ذا مصلحة مقتضیة للحکم الحقیقی علی ای حال، لا- یقتضی الاجزاء الی ان قال هذا کله فی الواجبات مطلقا علی هذا المسلک، و اما فی العقود و الإیقاعات فیمکن ان یقال ان الوضعیات الشرعیة و العرفیة من الملکیة و الزوجیة و شبههما حیث انها علی ما حققناه فی الأصول اعتبارات خاصة من الشرع و العرف لمصالح قائمة بما یسمی بالأسباب دعت الشارع مثلا الی اعتبار الملکیة و الزوجیة، فلا کشف خلاف لها، الی ان قال:

فالتحقیق أن الحجیة ان کانت بمعنی تنجیز الواقع، یجب نقض آثار الوقائع السابقة فی العبادات و المعاملات، و ان کانت بمعنی جعل الحکم المماثل، وجب النقض أیضا فی العبادات دون المعاملات، و مع الشک یجب ترتیب اثر النقض فی الجمیع الا الموارد الخاصة التی قام الدلیل الخاص

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۳۸

علی عدم نقضها انتهی» أقول الوضعیات کالملکیة و الزوجیة و نحوهما، حالها حال التکلیفیات، کالوجوب و الحرمة و نحوهما فی کونها مجعولة بالأصالة و فی ان لکل منهما واقعا قد ینکشف خلافه حقیقة أو حکما، سواء قلنا بان مفاد دلیل حجیة الأمارة هو الوسطیة فی إثبات ما تعلقت به الامارة من الحکم الواقعی مثلا، کما هو مسلک التحقیق علی اصطلاح الأصولی فی الحجة، أو تنجز الواقع، کما هو مسلک آخر أو قلنا بان مفاد دلیل حجیة الامارة جعل المماثل، فکما لا- فرق فی ذلک بین العبادات و العقود و الإیقاعات علی غیر مسلک جعل مماثل ما أدت الیه الامارة علی ما حققه کذلک لا فرق بینهما علی مسلک جعل المماثل لما عرفت من ان لکل من التکلیف و الوضع واقعا قد ینکشف خلافه، فکما ان العبادة التی ادی الاجتهاد إلیها لها واقع قد یتخلف الاجتهاد عنها کذلک البیع و النکاح مثلا:

و کون الوضعیات اعتبارات خاصة لیس المراد انها مجرد اعتبار لا واقع له کی لا یکون له کشف خلاف، بل أمر واقعی، واقعیة فی و عائة

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۳۹

المناسب له و هو اعتبار من بیده الاعتبار تأسیسا أو إمضاء.

فکما ان الاجتهاد المؤدی الی عبادة خاصة قد یتخلف عن الواقع کذلک الاجتهاد المؤدی إلی کون العقد الفارسی سببا للتملیک أو التزویج قد یتخلف عن الواقع بقیام الحجة الشرعیة علی شرطیة العربیة فی صیغة النکاح أو البیع مثلا، فما افاده قده من الفرق بین العبادات و العقود و الإیقاعات، غیر وجیه کعدم وجاهة ما أفاده فی الفرق بین الاجتهاد و التقلید (ای بین تبدل رأی المجتهد و بین عدول المقلد) علی ما مر بک بیانه، فالحق الذی کشف عنه التحقیق هو الذی یظهر مما افاده الشیخ العلامة الأنصاری قده و وافقه

شیخنا الأستاد المحقق قده، و أوضحناه غایهٔ الإیضاح من عدم الاجزاء علی أصول الإمامیهٔ إلا فیما قام علیه دلیل خاص من إجماع أو غیره، فلا یترک الاحتیاط فیما إذا أدی تقلید اللاحق الی فساد عقد أو إیقاع و کذا نجاسهٔ شیء أو حرمهٔ شیء و نحو ذلک، بل الأقوی لزوم تجدید العقد مع فعلیهٔ الابتلاء بمورده و قد حررنا المسألهٔ

الرسائل الثلاث (للنکرودی)، ص: ۱۴۰

مستوفاهٔ فی مبحث الاجزاء، هذا تمام الکلام فی رسالهٔ التقلید، فسبحان ربک رب العزهٔ عما یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد للّه رب العالمین.

الرسائل الثلاث (للنکرودی)، ص: ۱۴۱

الرسالهٔ الثالثهٔ فی الکر

اشارهٔ

هذه أیضا من برکات قلم أستادنا المحقق و سیدنا المدقق سید الفقهاء و المجتهدین حجهٔ الإسلام و المسلمین آیت اللّه العظمی الحاج سید مرتضی المرتضوی اللنگرودی الناشر مطبعهٔ الإسلام

الرسائل الثلاث (للنکرودی)، ص: ۱۴۲

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم الرسالهٔ الثالثهٔ فی الکر و بعض ما یتفرع علیه

الکر حسب ما أفاده فی العروهٔ الوثقی

اشارهٔ

بحسب الوزن الف و مائتا رطل بالعراقی و بالمساحهٔ ثلاثهٔ و أربعون شبرا إلا ثمن شبر، فبالمن الشاهی و هو الف و مائتان و ثمانون مثقالا إلخ توضیح المقام یستدعی رسم مسائل

المسألهٔ الاولی ان انقسام الماء المحقون الی الکر و غیر الکر،

الرسائل الثلاث (للنکرودی)، ص: ۱۴۳

و کون الکر من الماء عاصما عن الانفعال بملاقاهٔ النجاسهٔ، و غیر الکر هو المنفعل بمجرد ملاقاهٔ النجس من مختصات الإمامیهٔ و اما العامهٔ فالملاک عند الشافعیهٔ و الحنفیهٔ هو القلتان و ما دون القتلین استنادا إلی النبوی، من ان الماء إذا بلغ قلتین لم یحمل خبثا، و لا یخفی إمکان حمله علی ما لا یخالف التحدید بالکر عند الإمامیهٔ ثم ان الکر فی الأصل مکیال لأهل العراق، کما عن القاموس حیث قال: الکر بالضم مکیال للعراق إلخ، و قد ورد فیه تحدیدان من الشرع، أحدهما بحسب الوزن و هو الف و مائتا رطل.

و ثانیهما من حیث المساحهٔ علی ما یأتی بیانه من اشتمال کل من الابعاد علی ثلاثهٔ أشبار و نصف، أو ثلاثهٔ أشبار فقط أو غیر ذلک، و قد أشکل أولا بالتنافی بین التحدیدین بتخلف أحدهما عن الأخر غالبا أو دائما، حیث ان التحدید بالمساحهٔ یزید دائما علی التحدید بالوزن بکثیر فکیف التوفیق بینهما، و ثانیا بتعارض الأخبار بالنسبهٔ الی کل واحد من التحدیدین، اما فی التحدید بالوزن، فإن مرسلهٔ ابن أبی عمیر عن بعض أصحابنا تدل علی ان الکر الف و مائتا رطل، و صحیحهٔ محمد بن مسلم تدل علی ان الکر ستهٔ

الرسائل الثلاث (للنکرودی)، ص: ۱۴۴

مائهٔ رطل، و اما فی التحدید بالمساحهٔ فالأخبار فی غایهٔ الاختلاف، کما أشرنا الی ذلک و سیأتی ذکرها مفصلا.

لكن يمكن الجواب عن الأول كما عن سيدنا الأستاد (الفقيه الأصفهانى قدس)، بان التخلف ان كان من الجانبين بان كان بين الحدين عموما من وجه بحسب الصدق فيجمع بينهما بكون كل منهما محققا لموضوع الكر فان التعارض حينئذ ليس الا باعتبار تنافى مفهوم كل منهما لمنطوق الأخر فى مورد الافتراق فيقيد مفهوم كل منهما بمنطوق الأخر فالنتيجة هو الاكتفاء بكل منهما فى تحقق الكرية كما قيل بهذا النحو من الجمع بين خفاء الأذان و خفاء الجدران فى موضوع حد الترخص و ان كان التخلف من طرف واحد، كما عن المحدث الأسترآبادى من انه وازن كل منهما فوجد حد المساحة أزيد من حد الوزن بكثير، فنقول ان المدار على الوزن و انما جعلت المساحة معرفا و امارة على تحقق الوزن بالنسبة الى جميع الموارد من باب الاحتياط نظرا الى اختلاف المياه خفة و ثقلا

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۴۵

و الجواب عن الإشكال الثانى اما بالنسبة إلى اختلاف الروايتين فى تحديد الكر من حيث الأرطال فبان مقتضى الجمع بينهما حمل الرطل فى مرسلة ابن أبى عمير على العراقى و حمل الرطل فى صحيحة محمد بن مسلم على المكى الذى هو ضعف العراقى إذا الرطل ثلاثة أقسام عراقى و مدنى و مكى:

و الأول على المشهور مائة و ثلاثون درهما، و الثانى مائة و خمسة و تسعون درهما بلا خلاف فيه فيزيد عن العراقى بالثلث و الثالث ضعف العراقى بلا خلاف فيه أيضا كما لا خلاف بينهم فى ان المراد بالرطل فى ألف و مأتى رطل ليس الرطل المكى، بل الخلاف بينهم انما هو فى كونه (عراقيا أو مدنيا) و المشهور على الأول، و عن الصدوقين و السيد انه المدنى، و عن الانتصار الإجماع عليه و عن أمالى الصدوق قده انه من دين الإمامية، و كيف كان يدل على هذا الجمع بين الروايتين وجوه اثنان منها عن سيدنا الأستاد قدس على ما فى تقرير بحثه الأول ان لفظ الرطل فى كل واحدة من الروايتين و ان كان فى نفسه

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۴۶

مجملا مرددا بين كون المراد به العراقى أو المكى، أو المدنى، و لا يجوز حمل اللفظ المردد بين محتملات على بعضها من دون مرجح الا انه من الظاهر المسلم ان هذا المجمل يكون حجة بالنسبة إلى نفى غير محتملاته، فح نقول ان اعتبار الف و مائتا رطل فى مرسل ابن أبى عمير بجميع احتمالاته الثلاثة ينفى- اعتبار ستمائة رطل فى صحيح ابن مسلم باحتماليه و هما (المدنى و العراقى) و كذلك رواية ستمائة رطل بجميع احتمالاته الثلاثة ينفى احتمالين من رواية ألف و مائتا رطل.

(و هما احتمال كونه مكيا و مدنيا) فلا يبقى فى رواية ألف و مأتا رطل الا احتمال كون الرطل عراقيا و فى رواية ستمائة رطل الا احتمال كونه مكيا فيرجع أحدهما إلى الأخر بلا تعارض و تناف أصلا فإن المرسل فى نفى احتمالين من الرطل فى الصحيح: و هما كونه مدنيا أو عراقيا يكون حجة بلا معارض.

كما ان الصحيح فى نفى احتمالين من الرطل فى المرسل و هما كونه مكيا أو مدنيا، يكون حجة بلا معارض، فلا يبقى فى الصحيح الا احتمال كون الرطل هو المكى الذى هو ضعف العراقى، و فى المرسل الا احتمال كونه العراقى الذى هو نصف المكى، فاتحد الروايتان فى المؤدى

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۴۷

الثانى ان اللفظ إذا كان مشتركا بين وزنين أحدهما ضعف الأخر و كان كل واحد شائعا متعارفا و قد جعل ذلك اللفظ فى رواية مضافا اليه عدد خاص من الوزن موضوعا لحكم و فى رواية أخرى مضافا اليه نصف ذلك العدد موضوعا لنفس ذلك الحكم كما فى المقام فالعرف لا يرى تنافيا و تعارضا بينهما.

بل و لا إجمال فيهما، بل يجعل كل واحد منهما قرينة على المراد من الأخر فيجمع بينهما بحمل اللفظ فى أحدهما على أحد المعنيين، و فى الأخر على المعنى الأخر الممكن جمعه مع الأول فالمراد بالرطل فى المرسل هو العراقى، و فى الصحيح هو المكى الذى كان ضعف العراقى، و هذا الجمع أسهل من الأول لكونه امرا متعارفا عند العرف.

الثالث ان المراد بالرطل فی الصحیح هو المکی بقرینهٔ کون محمد بن مسلم طائفیا و الطائف من توابع المکهٔ، و الظاهر ان الامام علیه السّلام الحکیم العالم بکل اصطلاح لا یکون مکالمته مع کل مخاطب الا بمصطلحه و ان المراد بالرطل فی المرسل هو العراقی لکون ابن أبی عمیر عراقیا و الرطل العراقی نصف المکی، و المکی ضعف العراقی بالاتفاق.

و أورد علی هذا الوجه سیدنا الأستاد قدس بان ابن أبی عمیر لم یکن مخاطبا للإمام ع، و انما نقله عن بعض أصحابنا، و لم یعلم ان ذلک البعض

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۴۸

کان عراقیا، و ان محمّد بن مسلم کان ساکنا فی العراق و ان کان فی الأصل ثقفیا و یقال انه من أهل الطائف هکذا فی تقریر بحثه.

و لکن لا یخفی ما فیه إذ بعد تسلیم ما ذکر فی وجه الجمع من عدم مکالمهٔ الامام الحکیم العالم مع کل مخاطب الا بمصطلحه لا ینبغی الإشکال فی هذا الجمع، إذ لا إشکال فی کون بعض مشایخ ابن أبی عمیر أیضا عراقیا کما لا إشکال فی کون محمد بن مسلم مکیا حجازیا، هذا مع ما عن بعض الاعلام من ان حمل الرطل فی الصحیح علی المکی متعین لان حمله علی المدنی أو العراقی یستلزم طرحه لمخالفته للإجماع علی ما صرح به غیر واحد، و کذا حمله فی المرسل علی العراقی متعین إذ لو حمل علی المکی أو المدنی یستلزم ان لا یکون الماء البالغ ثلاثهٔ و أربعین شبرا کرا فینا فیه الاخبار الآتیهٔ، فهی قرینهٔ لإرادهٔ الرطل العراقی انتهی موضع الحاجهٔ، و یظهر من بعض الروایات ان الرطل العراقی کان متعارفا عند الإطلاق و هی روایهٔ الکلبی النسابهٔ عن أبی عبد اللّه ع فی الشن «۱» الذی ینبذ فیه التمیرات للشرب و الوضوء، و قال قلت له علیه السلام کم کان یسع الشن ماء

---

(۱) الشن: القربهٔ الخلق البالیهٔ الصغیرهٔ کذا عن الوافی

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۴۹

فقال: ما بین الأربعین إلی الثمانین الی ما فوق ذلک فقلت: بأی الأرطال؟

فقال: أرطال مکیال العراق، فإنه ع أطلق الرطل أولا و أراد به العراقی قبل ان یسأله السائل ثم سأله فصرح به فتحصل ان الکر من الماء وزنا هو الماء البالغ إلی ألف و مأتی رطل عراقی و لا اشکال بل لا خلف فیه من الأساطین و اما بالنسبهٔ إلی اختلاف الروایات فی التحدید بالمساحهٔ فقد أفاد سیدنا الأستاد قده فی وجه الاختلاف بما حاصله ان وجه الاختلاف لعله کان باعتبار اختلاف المیاه فی الخفهٔ و الثقالهٔ، فرب ماء خفیف إذا کان بمقدار معین من الوزن لا یسعه المکان الذی یسعه إذا کان ثقیلا بذلک المقدار، فالروایهٔ التی تقتضی قلهٔ المساحهٔ کانت ناظرهٔ إلی أخف المیاه و الروایهٔ التی تقتضی قلهٔ المساحهٔ کانت ناظرهٔ إلی أثقل المیاه و الوسط بینهما الی المتوسط من المیاه، و بعبارهٔ أخری لا خفاء فی اختلاف المیاه من حیث الخفهٔ و الثقالهٔ علی نحو یوجب التفاوت بین الماءین بمقدار الثلث أو الأزید علی ما قیل و علی هذا لا یصح ان یجعل مساحهٔ معینهٔ مدارا فی مقام الأماریهٔ لاستکشاف الوزن المعین بالنسبهٔ الی جمیع المیاه فحینئذ لو کانت مصلحهٔ الواقع بمثابهٔ

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۵۰

من الأهمیهٔ التی یجب حفظها فی نظر الشارع فلا بد فی مقام جعل الأمارهٔ إلخ ان لا ینصب امارهٔ قد تخطئ عن الواقع و لو کان نادرا، بل لا بد من الاحتیاط التام بجعل امارهٔ إذا تحققت فی کل مورد کان الواقع ثابتا و محفوظا فیه و لو بجعل ما یکون مشتملا علی الأزید من الحد الواقعی فی کثیر من الموارد.

و اما إذا لم یکن مصلحهٔ الواقع بهذه المرتبهٔ من الأهمیهٔ فحفظ مصلحهٔ الواقع یختلف ملاحظهٔ فلا یقتضی ملاحظهٔ هذا المقدار من الاحتیاط اللازم فی نصب الامارهٔ بل غایهٔ ما یقتضی هی نصب امارهٔ تکون مطابقهٔ للواقع فی غالب الموارد فعلی اختلاف مراتب حفظ الاحتیاط فی نصب الإمارهٔ إذا وجدنا أمارتین مختلفتین بالنسبهٔ إلی شیء واحد و کان الاختلاف بینهما بالأقل و الأکثر یستکشف ان

ما هو اللازم مراعاته على كل حال هو الأقل، و ان الأكثر منهما من باب الاحتياط الاستحبابى إذا ظهر لك ذلك فنقول فيما نحن فيه ان اختلاف الاخبار فى التحديد بالمساحة من حيث ان مقتضى بعضها هو التحديد بسبعة و عشرين شبرا بالضرب و التكسير و مقتضى بعضها الأخر هو التحديد بثلاثة و أربعين شبرا الا ثمن شبر بالضرب و التكسير و انما هو بملاحظة الاحتياط التام بالنسبة الى

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۵۱

جميع المياه و عدم ملاحظة الاحتياط كذلك فما دل على اعتبار الأقل فلا بد من حمله على كون الواقع اقتضى حفظه بهذا المقدار المنطبق على كثير من المياه فيكون اللازم مراعاتها عند الشك فى مقدار الكر من حيث الوزن على كل حال و ما دل على اعتبار الأكثر لا بد من حمله على الاستحباب.

فان قلت ان الكر بحسب الوزن لا ينطبق على شيء من الأمارتين فى شيء من المياه لما نقل عن المحدث الأسترآبادى من انه وجد مكسر الموزون فى المدينة المنورة مما يبلغ إلى ستة و ثلاثين شبرا فالتحديد بسبعة و عشرين يكون أقل من الكر دائما كما ان التحديد بثلاثة و أربعين إلا ثمن شبر يكون أكثر من الموزون دائما قلت المنقول على تقدير صحته لا يدل على اتحاد مياه العالم مع مياه المدينة بل يمكن الاختلاف بينهما على وجه يكون ثقل بعضها يقتضى كفاية سبعة و عشرين شبرا و خفة بعضها يكون بحد يقتضى التحديد بثلاثة و أربعين شبرا إلا ثمن شبر و حيث ان ملاك الواقع بنظر الشارع ما كان بمرتبة من الأهمية المقتضية لحفظه بالنسبة الى جميع المياه لزوما ما لاحظ الاحتياط اللزومى بالنسبة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۵۲

إلى الجمع بل اكتفى فى لزوم حفظ الواقع بمقدار مقتضى الامارة المقتضية للأقل و جعل الاحتياط التام على مقتضى الأكثر مستحبا فتأمل هكذا فى تقرير بعض الفضلاء من تلاميذه.

و لا يخفى ان ما أفاده فى المقام نظرا الى اختلاف مياه العالم خفة و ثقلا و ان كان وجيها فى نفسه لكنه لا يجدى فى رفع اختلاف الاخبار و الجمع بينها على وجه مقبول عند العرف و لا شاهد لحمل الأكثر على الاستحباب و الأقل على اللزوم.

مع كون كل منهما فى مقام تحديد الموضوع المستنبط المرتب عليه الحكم الكلى الا ان يكون مراده من ذلك البيان ان التحديد بالمساحة ليس تحديدا حقيقيا للكر.

بل جميع ما ورد فى ذلك الباب معرف لما هو الكر و هو الوزن فهو كلام سديد و لكنه يجرى فى مقام دفع التنافى بين التحديد بالوزن و التحديد بالمصاحة و هو مقام آخر قد تقدم بيانه ملخصا و سيأتى مزيد توضيح له إن شاء اللّه تعالى.

المسألة الثانية اختلفوا فى تحديد الكر بالمساحة على أقوال:

اشارة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۵۳

الأول ما عليه المشهور أو الأشهر من اعتبار ثلاثة أشبار و نصف فى كل واحد من الابعاد الثلاثة فيصير مكسره ثلاثة و أربعين شبرا إلا ثمن شبر الثانى ما عن الصدوق و بعض القميين و مال اليه الشهيد الثانى و العلامة و المحقق الثانى و المحقق الأردبيلى قدس اللّه أسرارهم من اعتبار ثلاثة أشبار فى الأبعاد الثلاثة فيصير مكسره سبعة و عشرين شبرا الثالث ما عن المدارك من اعتبار بلوغه ستة و ثلاثين شبرا و مال اليه المحقق فى المعتبر الرابع ما عن الراوندى ره من ان اعتبار بلوغ مجموع الأبعاد الثلاثة عشرة أشبار و نصف من غير اعتبار التكسير الخامس ما عن ابن طاوس من العمل بكل ما روى، و قال شيخنا العلامة الأنصارى قدس فى كتاب الطهارة و هنا أقوال أخر ضعيفة أحدها قول الإسكافى ما بلغ مكسره مائة شبر) مستند المشهور روايتان الاولى ما رواه فى الاستبصار عن الحسن بن

صالح الثوری عن أبی عبد اللّه علیه السّلام «قال إذا کان الماء فی الرکی کرا لم

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۵۴

ینجسه شیء قلت و کم الکر؟ قال ثلاثهٔ أشبار و نصف طولها فی ثلاثهٔ أشبار و نصف عمقها فی ثلاثهٔ أشبار و نصف عرضها» قیل ان المراد بالرکی الحوض الکبیر أو البئر و فی مجمع البحرین و الرکو أیضا الحوض الکبیر و الرکیهٔ بالفتح و تشدید الیاء، البئر و الجمع و رکایا کعطیهٔ و عطایا.

و المناقشهٔ فی سندها بکون الحسن بن صالح زیدیا بعد کون الراوی عنه الحسن بن المحبوب المجمع علی تصحیح ما یصح عنه و بعد اشتهار الأخذ بها و استناد المشهور إلیها غیر مسموعهٔ لکونها موثوقهٔ الصدور بلا ارتیاب و کذلک المناقشهٔ فیها من حیث اضطراب المتن من جههٔ کونها مرویهٔ فی الکافی بحذف ثلاثهٔ أشبار و نصف طولها و ذلک لان احتمال النقص فی الکافی أولی من احتمال الزیادهٔ فی الاستبصار لما هو المقرر من تقدم أصالهٔ عدم الزیادهٔ علی أصالهٔ عدم النقیصهٔ ضرورهٔ ان الزیادهٔ محتاجهٔ إلی زیادهٔ مئونهٔ بخلاف النقیصهٔ فإنها تتحقق بمجرد الغفلهٔ و السهو! و کون الکافی أضبط نوعا لا یوجب ترک روایهٔ الاستبصار مع استناد المشهور إلیها هذا مع ان روایهٔ الکافی أیضا دالهٔ علی مذهب المشهور من

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۵۵

غیر الاحتیاج الی دعوی الإضمار و الحذف بشهادهٔ الأمثلهٔ الکثیرهٔ فی النثر و النظم، حیث یطلق العرض و یراد به مجموع سعته و سطحه الظاهر، لا خصوص البعد المقابل للطول، فلیکن المقام منه و فی الوسائل ذکر العرض یغنی عن ذکر الطول لانه لا بد ان یساویه أو یزید علیه.

بقیت مناقشتان إحدیهما ان الروایهٔ ظاهرهٔ فی المساحهٔ الدوری بناء علی کون الرکی هو البشر، کما هو الظاهر، فیصیر الحاصل بعد الضرب و التکسیر ثلاثهٔ و ثلاثین شبرا و خمسهٔ أثمان و نصف شبر، و هذا غیر مقالهٔ المشهور، و قد حکیت المناقشهٔ عن المحقق المجدد البهبهانی قده، و قیل قد سبقه العلامهٔ المجلسی قده فی ذلک.

و قال بعض الاعلام ان تلک المناقشهٔ قویهٔ جدا، لکن بالنظر الی ما هو المروی فی الکافی، و اما بالنظر الی المروی فی الاستبصار فلا لما فیه من التنصیص علی الطول فان المعلوم انه لیس للمستدیر و کذا المربع الغیر المستطیل طول.

و لکن ربما یذکر الطول تنصیصا علی ارادهٔ تساوی الأبعاد الثلاثهٔ فظهور روایهٔ الاستبصار من حیث هی فی مذهب المشهور غیر قابل للإنکار.

و اما روایهٔ الکافی فمن قیام الإجماع علی عدم کون ثلاثهٔ أشبار و نصف

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۵۶

فی الشکل المستدیر کرا یستکشف ان المراد کون الماء مقدارا یکون سطحه من کل ناحیهٔ ثلاثهٔ أشبار و نصف و لقد أجاد فیما أفاد.

الثانیهٔ ان الروایهٔ مشتملهٔ علی ما لا یقول به أحد من الأصحاب من اعتبار الکریهٔ فی البئر الذی له مادهٔ، بناء علی کون الرکی هو البئر.

و أجیب عنها بان غایهٔ ما یلزم حینئذ هو رفع الید عن ظهور الشرطیهٔ فی السببیهٔ المنحصرهٔ لأجل الأدلهٔ الدالهٔ علی کون المادهٔ عاصمهٔ عن الانفعال و لا محذور فیه، مع ان عدم إمکان الأخذ بظاهر الروایهٔ من بعض الوجوه لا یقتضی طرحها بالمرهٔ.

و الثانیهٔ روایهٔ أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الکر من الماء کم یکون قدره؟ قال! علیه السلام إذا کان الماء ثلاثهٔ أشبار و نصف طولها فی ثلاثهٔ أشبار و نصف فی مثله ثلاثهٔ أشبار و نصف فی عمقه فی الأرض فذلک الکر من الماء.

و أورد علیها بضعف الدلالهٔ لعدم التعرض فیها لأحد البعدین من الطول و العرض لظهور کون ثلاثهٔ أشبار و نصف الثانیهٔ بدلا من مثله، و قوله فی عمقه متعلقا بمقدر یکون حالا أو صفهٔ و المعنی انه إذا کان الماء ثلاثهٔ أشبار و نصف مضروبا فی مثله ثلاثهٔ أشبار و نصف کائنا فی عمقه فهو الکر

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۵۷

و أجیب عن ذلک بوجوه أحسنها ما افاده شیخنا العلامهٔ الأنصاری فی الطهارهٔ من ان معنی کون الماء ثلاثهٔ أشبار و نصف کون سطحه المشتمل علی الطول و العرض بهذا المقدار و یکون فی عمقه صفهٔ لثلاثهٔ أشبار و نصف و هی بدل عن مثله یعنی إذا کان سطحه ثلاثهٔ أشبار و نصف فی ثلاثهٔ أشبار و نصف ثابتهٔ فی عمقه، و یعضد ما ذکرنا سقوط مثله فی بعض نسخ المنتهی و المحکی عن نسخهٔ مقروهٔ علی المجلسی قده.

و ما یتوهم من کون الکر فی الأصل مکیالا مستدیرا یصرف ظهور الصدر فی إرادهٔ المربع، مدفوع بظهور الصدر فی إرادهٔ المربع، لکون الصدر مفسرا للمراد فظهور الصدر فی ذلک هو المحکم، و المراد من الروایهٔ ان الماء إذا کان سعته مطلقا من جمیع الجوانب ثلاثهٔ أشبار و نصفا حال کون هذه المسافهٔ ثابتهٔ فی تمام عمقه الذی هو أیضا ثلاثهٔ أشبار و نصف فذلک الکر من الماء.

فالمتحصل من هاتین الروایتین هو ما ذهب الیه المشهور فی موضوع الکر من بلوغ مکسره إلی ثلاثهٔ و أربعین شبرا إلا ثمن شبر.

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۵۸

و مستند القول الثانی الذی قال: فی الحدائق انه مذهب القمیین و اختاره جماعهٔ من المتأخرین منهم العلامهٔ قدس فی المختلف، و الشهید الثانی قدس فی الروضهٔ، و الروض، و المحقق الشیخ علی فی حواشی المختلف، روایهٔ إسماعیل بن جابر قال: سألت أبا عبد اللّه ع عن الماء الذی لا ینجسه شیء فقال: ع کر، قلت: و ما الکر؟ قال: ثلاثهٔ أشبار فی ثلاثهٔ أشبار و مرسلهٔ الصدوق قده فی المجالس قال: روی ان الکر هو ما یکون ثلاثهٔ أشبار طولانی فی ثلاثهٔ أشبار عرضا فی ثلاثهٔ أشبار عمقا.

و سیدنا الأستاد قدس (بعد ان ناقش فی مستند المشهور، و قوی القول الثانی استنادا الی هاتین الروایتین أیده، صحیحهٔ إسماعیل بن جابر التی هی مستند القول الثالث، بدعوی انها لو حملت علی المساحهٔ الدوریهٔ و کان الذراع أقل من قدمین بقلیل، یبلغ مکسره قریبا من سبعهٔ و عشرین شبرا، کما یؤیده أیضا ما ورد فی باب الکر من التحدید بقلتین أو حبی هذا مشیرا الی حب من الحباب التی کانت بالمدینهٔ،

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۵۹

و ما أبعد ما بین ما افاده هذا و بین ما افاده بعض الاعلام قدس فی مصباح الفقیه من عدم المنافی بین هذه الصحیحهٔ، و بین ما علیه المشهور، بل هی فی الحقیقهٔ راجعهٔ إلیه، لأن الذراع أطول من شبرین بمقدار یسیر، کما ان القدمین أیضا کذلک.

و هذا ظاهر بالعیان فلا یحتاج الی البرهان فیبلغ مجموع مساحتها ما یقرب من المساحهٔ المشهورهٔ جدا، بحیث لا یبقی بینهما فرق الا بالمقدار الذی یحصل به التفاوت فی الأشبار، لان المتعارفهٔ منها أیضا فی غایهٔ الاختلاف إذ قلما یوجد شبر ان لا یکون بینهما اختلاف فی مجموع مکسرهما فکلما نلتزمه فی دفع الاشکال هناک نلتزمه هنا، فعلی هذا یصیر هذه الصحیحهٔ أیضا من أدلهٔ المختار انتهی و کیف کان فما علیه المشهور هو المنصور لرجحان مستنده من الروایتین علی مستند القول الثانی من روایهٔ ابن جابر، و مرسلهٔ الصدوق قده، لکونها معمولا بهما لدی المشهور من الأصحاب، مع احتمال سقوط لفظ النصف فی روایهٔ ابن جابر، و عدم احتمال الزیادهٔ فی تینک الروایتین، فإن الأصل عدم الزیادهٔ المقدم علی أصل عدم النقیصهٔ، هذا مضافا الی مخالفهٔ روایهٔ ابن جابر و مرسلهٔ الصدوق قده لروایهٔ علی بن جعفر فی کتابه عن أخیه قال

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۶۰

سألته عن جرهٔ ماء فیها الف رطل وقع فیه أوقیهٔ بول، هل یصلح شربه أو الوضوء منه؟ قال: لا یصلح فان الف رطل علی ما اعتبره بعضهم یقرب من ثلاثین شبرا، فلا معنی للحکم بانفعاله لو کان کرا.

و اما القول الثالث فقال صاحب المدارک فیما حکی عنه «و أوضح ما وقفت علیه فی هذه المسألهٔ من الاخبار متنا و سندا ما رواه الشیخ فی الصحیح عن إسماعیل بن جابر قال. قلت. لأبی عبد اللّه علیه السّلام الماء الذی لا ینجسه شیء قال، ذراعان عمقه فی ذراع و

شبر سعته، و الاستدلال بهذه الصحيحة على هذا القول متوقف على ارادة القدمين من الذراع حتى يصير الذراعان أربعة أقدام، كما يظهر ارادتها من الذراع فى باب المواقيت، و على اعتبار ذراع و شبر فى كل من البعدين فان مكسره حينئذ يبلغ إلى ستة و ثلاثين شبرا، فان كل واحد من الطول و العرض ثلاثة أشبار و الحاصل من ضرب كل منهما فى الآخر تسعة أشبار فبضربه فى أربعة أشبار العمق، يصير الحاصل ستة و ثلاثين شبرا.

هذا و فى الاستدلال به منع جدا إذ لا ملازمة بين البابين، و لعل الذراع أطول من القدم بقريب من نصف شبر فيصير حينئذ مؤداه قريبا الى ما ذهب اليه المشهور و ان أبيت إلا عن ظهور الصحيحة فيما ذهب اليه ففيه انها

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۶۱

غير معمول بها كما، عن المنتهى انه لم يقل أحد بهذا المقدار.

و عن شيخنا البهائى انى لم اطلع على قائل به من الأصحاب و المعروف منه قدس ره الاستشكال فى العمل بالصحيح إذا خالف عمل الأصحاب.

فتحصل ان أقوى الأقوال فى تحديد الكر من حيث المساحة هو الذى ذهب اليه المشهور من بلوغ مكسر الماء ثلاثة و أربعين شبرا إلا ثمن شبر

تذنيب

قد أشرنا فى صدر عنوان المسألة إلى الإشكال بين التحديدين، و دفعه إجمالا، فلا بأس بمزيد توضيح لذلك، فنقول اما الإشكال فهو ان تحديد الكر بالوزن من بلوغ الماء إلى ألف و مائتى رطل بالعراقى لا يبلغ المساحة المذكورة غالبا خصوصا بالنسبة إلى، أشبار السابقين التى لا إشكال فى اطوليتها بالنسبة إلى أشبار هذه الأعصار، فكيف التوفيق بين التحديدين، مع ان التحديد بالأقل و الأكثر فى موضوع واحد غير معقول.

فقيل فى حل الاشكال ما حاصله انه لا إشكال فى جعل كل واحد من الوزن و المساحة حدا لمعرفة موضوع الكر لو كانا متساويين فى الصدق،

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۶۲

و كذا لا إشكال فى جعل مجموعهما جدا لو كان بينهما عموم من وجه فيكون المدار على اجتماع الأمرين، كما لا إشكال فى جعل كل منهما منفردا فيكون التحديد بكل منهما مشروطا بعدم الأخر، هذا انما هو بحسب التصور و فرض إمكان التخلف، و الا بان كان أحدهما أخص مطلقا من الأخر، فلا يعقل التحديد بهما بوجه من الوجوه، بل لا بد ان يكون الحد الحقيقى هو الأعم.

نعم يعقل ان يجعل ما هو الأخص طريقا للعلم بوجود الأعم إلى آخر ما افاده و لقد أجاد فيما أفاد ففيما نحن فيه الحد الحقيقى لموضوع الكر هو الوزن فإنه معيار منضبط فى جميع الأشياء و التحديد بالمساحة المزبورة انما وقع معرفا و كاشفا عن تحقق ذلك تسهيلا على العباد.

و ان شئت مزيد توضيح لذلك فنقول ان نفس الأشبار مع قطع النظر عن كونها أخص مطلقا لا يصلح ان يكون حدا تحقيقا لمعرفة الكر الذى هو موضوع واقعى لا يختلف باختلاف الأشخاص و ليس مثل الوجه فى باب الوضوء الدائر مدار دوران الأصابع بالنسبة الى كل مكلف فان الموضوع بالنسبة الى كل مكلف هو وجهه المختص به فلا مانع من جعل أصابعه كاشفة عن حد وجهه بخلاف الكر الذى هو موضوع واقعى و له حد واقعى يخرج

لنگرودى، سيد مرتضى حسينى، الرسائل الثلاث (للنگرودى)، در يك جلد، ه ق

الرسائل الثلاث (للنگرودی)؛ ص: ۱۶۳

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۶۳

عنه بنقصان قطرة فكيف يمكن ان ينطبق عليه أشبار كل من هو مستوى الخلقة فكل ما ورد من التحديد لهذا الموضوع بمثل الأشبار و القلتين و الحب و غيرها فإنها هى كواشف عن تحقق الموضوع الواقعى و معرفات له.

و قيل ان ذلك يتبين بملاحظة أمور أحدها عدم تيسر تحصيل الوزن غالبا لعامة الناس لا سيما فى الاسفار و البرارى بل لم تيسر فى الأمصار للأوحدى من الناس ثانيها ان المياه مختلفة ثقلا و خفة بحسب الطباع و من حيث الصفاء و الكدرة و قد مر توضيحه من سيدنا الأستاد قده.

ثالثها انه لما كان الاقتصار على اعتبار الوزن الذى لا اختلاف فيه مناف للشريعة السمحة السهلة لعدم تيسره لعامة الناس الا بكلفة و مشقة شديدة خصوصا فى الاسفار و البرارى.

فتعمده الشارع إلى أمارة ميسورة على كل حال من الأشبار الكاشفة عن مقدار الوزن قطعا لانه لعلمه بالغيب يعلم ان اختلاف المياه بالخفة و الثقالة بأى نحو كان لا يزيد التحديد من حيث الأشبار المعينة بل لما يساويه أو ينقص منه شىء، و القول بأنه ربما يكون الوزن أزيد من المساحة مما لا يصغى اليه و لا يضر اشتمال الأشبار على الزيادة

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۶۴

و استدل للقول الراوندى برواية أبى بصير المتقدمة بجعل لفظة فى فيها بمعنى مع فلا يعتبر الضرب و أورد عليه بأنه خلاف الظاهر قطعا إذ الظاهر من قولك شبر فى شبر هو ارادة مكسر الشبر فى الشبر و قد يوافق بين قوله و قول المشهور بحمل كلامه على صورة تساوى ابعاد الماء كما إذا كان من كل جانب ثلاثة أشبار و نصفا و لا يخفى انه حمل بعيد- و قد يورد عليه بشدة اختلاف مصاديقه لان قوله قد يطابق قول المشهور كما فى فرض تساوى الابعاد و قد لا يطابقه كما لو فرض كل من الطول و العرض ثلاثة أشبار و كان العمق أربعة و نصف فان مجموعه يصير عشرة أشبار و نصف و لكن مضروبه يبلغ أربعين شبرا و نصف شبر و قد يكون بعض أفراده عشرة و نصف جمعا و ضربا كما إذا كان كل من العرض و العمق شبرا و الطول عشرة اشبارا و نصفا هكذا عن شرح نجاة العباد.

و بعض شراح العروة قد دفع الإبراد عنه بان الضابط عنده هو ما يبلغ مجموعه عشرة أشبار و نصف شبر من غير نظر الى مكسره و انه يطابق معه أم لا فكل ما يبلغ عشرة أشبار و نصف شبر جمعا هو الكر عنده و لو صار مضروبة خمسين شبرا فهذا الإيراد ساقط عنه

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۶۵

و عمدة ما يرد عليه هو عدم الدليل على مدعاه بل قام الدليل على خلافه كما ان قول الإسكافى أيضا كذلك من حيث عدم الدليل عليه مضافا الى قيام الدليل على خلافه كما عرفت و اما المحكى عن ابن طاوس قده من التخيير بين الروايات.

فقد أورد عليه شيخنا العلامة الأنصارى قدس فى كتاب الطهارة بأنه إن أراد الظاهرى فله وجه و ان أراد الواقعى و حمل الزائد على الاستحباب فلا يعرف له وجه كما لم يعرف وجه لتقدير الكر على المشهور بالوزن و المساحة مع كونه بالوزن أقل دائما إلخ.

أقول فى توضيح كلامه الأول انه ان أراد التخيير الأصولى فى مقام معارضة الروايات عند عدم الترجيح بينها فله وجه بناء على عدم الترجيح لكن قد عرفت رجحان ما عليه المشهور بل سقوط ما عداه عن الحجية و ان أراد التخيير فى العمل بكل منها ففيه انه مستلزم لطرحه بما له من المضمون من نفى كرية الأقل فهذا القول أيضا مما لا يمكن المساعدة عليه و اما كلامه الثانى فقد مر الكلام فى توضيحه بان الحد الحقيقى

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۶۶

فى الكر هو الوزن و ان المساحة امارة كاشفة عنه

و اما ما يتفرع على الكر

اشارة

و هو و ان كثيرا، و لكن نقتصر على بعضها.
فمنها قول الفقيه الطباطبائى قده فى العروة الوثقى «الماء المشكوك كريته مع عدم العلم بحالته السابقة فى حكم القليل على الأحوط، و ان كان الأقوى عدم تنجسه بالملاقاة نعم لا يجرى عليه حكم الكر الى ان قال و ان علم حالته السابقة يجرى عليه حكم تلك الحالة غسل فيه و ان علم حالته السابقة.
أقول: لا يخفى ان هنا عنوانين أحدهما الماء المشكوك كريته مع عدم العلم بحالته السابقة، الثانى الصورة مع العلم بحالته السابقة، ثم ان الشك فى الكرية تارة يكون من جهة الشبهة المصداقية، كما إذا لم يعلم مقدار الماء المعين مع العلم بمقدار الكر شرعا و هو الظاهر من كلام السيد قدس و اخرى من جهة الشبهة الحكمية لأجل الشك فى ان الكر هل هو ما بلغ مكسره إلى سبعة و عشرين شبرا، أو الى اثنين و أربعين شبرا و سبعة أثمان شبر، أو ستة و ثلاثين شبرا؟، و ثالثة فى شرط عاصمية الكر من حيث اعتبار تساوى السطوح و عدمه
الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۶۷
بعد العلم بمقدار الكر شرعا، و بلوغ الماء الى ذلك المقدار، و كذلك الشك فى مطهرية الكر المعلوم للماء المتنجس من حيث اعتبار الممازجة و إلقائه عليه دفعة أم لا؟، بل يكفى مجرد اتصاله بالكر.

(توضيح المقام يستدعى رسم مسائل)

المسألة الاولى الماء المشكوك كريته مع عدم العلم بحالته السابقة و كون الشك من جهة الشبهة المصداقية،

فهل يحكم بانفعاله عند ملاقاته للنجاسة استنادا إلى أصالة الانفعال فى الماء، أو يحكم بطهارته استنادا الى الاستصحاب أو قاعدة الطهارة قولان.
ذهب الفقيه الماهر صاحب الجواهر قده الى الثانى قائلا- انه إذا شك فى شمول إطلاقات الكر و إطلاقات القليل لبعض الأفراد، فالأصل يقتضى الطهارة و عدم تنجسه بالملاقاة، نعم لا يرفع الخبث به بان يوضع فيه كما يوضع فى الكر و الجارى و ان كان لا يحكم عليه بالنجاسة بمثل ذلك بل يحكم بالطهارة فيؤخذ منه ماء، و يرفع به الخبث على نحو القليل و لا مانع من رفع الحدث به لكونه ماء طاهرا و السر فى ذلك ان احتمال الكرية كافية فى حفظ طهارته و عدم تنجسه لكن لا- يكفى ذلك فى الأحكام المتعلقة بالكر كالتطهير من الأخباث بوضع المتنجس
الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۶۸
فى وسط ذلك ثم جواز التطهير به على هذا النحو انتهى.
و الشيخ الأعظم الأنصارى قده ذهب الى الأول، و استدل له على ما يظهر من كلماته طهارته فى بوجوه.
الأول قاعدة المقتضى و المانع، ملخص الكلام فى تطبيق القاعدة فى المقام هو ان ملاقاة الماء للنجاسة مقتضية لنجاسة الماء شرعا كما هو مقتضى الأخبار الخاصة، مثل قوله ع فى الماء الذى يدخلها الدجاجة الواطئة للعذرة «انه لا يجوز التوضى منه الا ان يكون كثيرا قدر كر» و غير ذلك من الروايات الخاصة و ان الكرية مانعة عن تأثير المقتضى و علة لاعتصام الماء عن الانفعال، كما هو مقتضى قوله ع الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شىء إلا إذا تغير و غير ذلك من الاخبار الواردة بهذا المساق و أورد على هذه القاعدة بمنع

الکبری أصلا ثم منع الصغری فی المقام فقال فی منع الصغری فلکون الشرط فی الانفعال هو القلة، کما یستفاد من قوله ص خلق اللّه الماء طهورا لا ینجسه شیء الا ما غیر لونه.

و قوله کلما غلب الماء ریح الجیفة فتوضأ و اشربه حیث انهما بعمومهما

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۶۹

یدلان علی عدم انفعال الماء خرج عنه القلیل بالأدلة الدالة علی انفعاله بالملاقاة و لا بد من إحرازها فی الحکم بالانفعال، و مع الشک فیها یکون المرجع أصالة عدم القلة لکونها امرا وجودیا مسبوقا بالعدم انتهی کلامه» و یمکن رفع هذا لإیراد بما یستفاد من کلام الشیخ قده.

فإنه قال فی المقام فی طهارته لم یترتب فی الأدلة حکم علی القلیل و انما رتب علی ما لیس بکر و هو کلام وجیه و ان المراد من الماء فی النبوی الشریف و أمثاله لیس مطلق الماء، بل بمقتضی الأدلة الدالة علی عاصمیة الکر، مقید بکونه کرا، فالکریة جزء الموضوع للعصمة، و عدم الانفعال، بل مما به قوام الموضوع و هو أیضا کلام وجیه، نعم دعواه بان القلة أمر عدمی غیر وجیه فان القلة أمر وجودی عبارة عن مقدار من الماء کما ان الکثرة أمر وجودی، فالتقابل التضاد کما یظهر من کلام صاحبی الجواهر و الحدائق قده سرهما لا- تقابل العدم و الملکة و لکن مجرد ذلک لا یفی بإثبات مرام صاحب الجواهر قده و من تبعه من الحکم بطهارة الماء فی مفروض المسألة، لما سیجیء من قیام الدلیل علی انفعاله فانتظر.

و اما منعه الکبری، فهو متین فی غایة المتانة، إذ لم یعلم بناء

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۷۰

العقلاء علی تلک القاعدة قبل الدلیل العقلی علی خلافها، فان ترتب المعلول علی العلة المرکبة (من المقتضی، و الشرط، و عدم المانع) موقوف علی إحراز جمیع تلک الاجزاء، فما لم یحرز عدم المانع و لو بالأصل کیف یترتب المقتضی، بالفتح، علی المقتضی، بالکسر، و فی الفرض لم یکن، لعدم حالة سابقة، و من العجب اعتماد الشیخ قدس علیها طهارته، مع انه فی الأصول أنکرها أشد الإنکار، و أفاد بأنه لا کبری لتلک القاعدة، و لا بناء من العقلاء علیها.

الوجه الثانی هو التمسک بأصالة عدم وجود الکر فی هذا المقام لإثبات عدم کریة هذا الماء المشکوک کریته بناء علی القول با الأصول المثبتة و حیث ان المبنی فاسد کما حقق فی محله فلا اعتداد بهذا الوجه أصلا خلافا لغیر واحد من أفاضل العصر، فإنهم قالوا بصحة استصحاب الاعدام الأزلیة تبعا لصاحب الکفایة قده.

و قال: بعضهم فی تقریب ذلک فی المقام بان «هذا الماء الذی نراه بالفعل لم یکن متصفا بالکریة قبل خلقته و وجوده، ضرورة أن الکریة من الأوصاف الحادثة المسبوقة بالعدم، فإذا وجدت ذات الماء و شککنا فی ان الاتصاف بالکریة أیضا وجد معها أم لم توجد فالأصل عدم حدوث الکریة معها

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۷۱

و هذا الاستصحاب خال عن المناقشة و الإیراد، غیر انه مبنی علی جریان الاستصحاب فی الاعدام الأزلیة، و حیث أثبتنا جریان الاستصحاب فیها فی محله فنلتزم بالاستصحاب المزبور، و به نحکم علی عدم کریة الماء الذی نشک فی کریته و عدمها، و اما ما ذکره شیخنا الأستاد قده من ان العدم قبل وجود الموضوع و الذات محمولی، فهو بعد تحقق الذات و الموضوع نعتی فقد عرفت عدم تمامیته لأن المأخوذ فی موضوع الأثر هو عدم الاتصاف، لا الاتصاف بالعدم فراجع انتهی» و لا یخفی ما فیه، فان الأستاد و غیره ممن قال: بعدم صحة استصحاب العدم الأزلی لم یقولوا بأن المأخوذ فی موضوع الأثر اتصاف الموضوع بالعدم بل قالوا بعدم اتصاف الموضوع بالعدم علی نحو السالبة مع فرض وجود الموضوع لا السالبة بانتفاء الموضوع التی هی لیست بقضیة عند المحققین کما شهد من المنطقیین بذلک الحکیم السبزواری فی حاشیته علی الاسفار و ان عدل عنه فی منظومته، و لا یهمنا عدوله بعد کونه علی خلاف

التحقيق و سيظهر لك ان السالبة بانتفاء الموضوع من الأغلاط الواضحة، فلا بد ان ننقل شطرا مما أفاده الأستاد المحقق قده فى بعض المباحث الفقهية على

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۷۲

ما فى تقريرات بعض أعيان تلاميذه رحمه اللّه «۱» و هو ان النسبة فى حاق حقيقتها منقسمة إلى ثبوتية و سلبية و انها بكلا قسميه واردة على مادة المحمول فالإيجاب عبارة عن ثبوت المحمول العرضى لموضوعه، كما ان السلب سلب المحمول عن موضوعه و انه غير متصف به و غير معنون بعنوانه و مرجعه الى ما ذكرناه على ما يساعد عليه الوجدان فى الاستعمالات و المحاورات من ان النسبة الثبوتية أمر منتزع عن نفس وجود العرض فى محله و قيامه به و فنائه فيه، كما ان السلبية عبارة عن عدم قيام العرض بمحله فيصير ذلك و صفا و عنوانا عدميا للموضوع لا محالة و هذا معنى قولهم النسبة فى حاق حقيقتها تنقسم إلى الثبوتية و السلبية.

و يشهد لذلك ما بنوا عليه و حققوه من ان كل واحد من الوجود و العدم ينقسم إلى النفسى المحمولى و الرابطى.

نعم استشكل صدر المتألهين فى العدم الرابطى نظرا الى ان العدم

---

(۱) هو العالم الجليل و الفاضل النبيل الميرزا أبو الفضل الأصفهانى ولد سنة (۱۳۰۰) و توفى شابا فى النجف الأشرف سنة (۱۳۳۳) و قد طبع من تقريراته خيار التأخير و احكام الشروط فان اردتهما فلاحظ جزء الثانى من منية الطالب فى حاشية المكاسب من ص ۹۳ الى ص ۱۵۱

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۷۳

كيف يكون رابطا، مع انه لا يصلح لان يكون منشأ الأثر بل الآثار كلها من قبل الوجود و هو منشؤها و مبدئها و لذا قد مال فى حقيقة النسبة الى ما ذهب اليه المتقدمون من ان النسبة السلبية سلب ما فى القضية الإيجابية غفلة عن تواليه الفاسدة و محاذيره التى أشير إليها فى الجملة مع مصادمته للضرورة.

و لقد أجاد شيخنا المحقق الأنصارى قدس سره و كيف أجاد بل لعله مما أجرى اللّه تعالى على قلمه من التعبير عن العدم الربطى بالنعتى، و به يحسم مادة الإشكال لوضوح صلاحية العدم المضاف نعتا لمنعوته و عنوانا له، و لو سلم عدم صلاحيته للربط، كما توهم، و الحاصل ان الذوات كما تتصف بالأوصاف الوجودية كذلك تتصف بالأوصاف العدمية بمعنى ان يكون عدم القيام مثلا عنوانا و وجها لزيد كما ان وجوده ربما يكون كذلك و قد ظهر، ان كلا منهما بذاك الاعتبار ليس مسبوقا بالعدم فلا مجال لاستصحابه، بل المسبوق به باعتبار وجود الوصف و عدمه المحمولى، و استصحابه بذاك الاعتبار لا يثبت وجوده و عدمه نعتا و ان يلازمه واقعا، الا ان بناء الأصول على التفكيك بين اللوازم.

و الملزومات كما لا يخفى.

و قد ظهر أيضا ان صدق السالبة بانتفاء الموضوع من الأغلاط الواضحة و ما يتداول فى الألسنة بنحو من العناية لا محالة لو كان من الاستعمات الصحيحة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۷۴

صحيحة فلا يزاحم مع ما ذكرنا من البيان و اقامة البرهان، نعم هناك مغالطة قد استدل بها القائلون بالصدق و هى انه لو لم يصدق السالبة عند انتفاء الموضوع لصدق نقيضه لا محالة و التالى باطل بالضرورة فالمقدم مثله مثلا لو لم يصدق زيد ليس بقائم عند انتفاء الموضوع لصدق نقيضه و هو زيد قائم لامتناع ارتفاع النقيضين.

و حله ان العوارض اللاحقة للموضوعات تارة هى نفس الوجود و العدم و اخرى سائر العوارض كالقيام و العقود و نحوهما، اما الوجود و العدم فيلحقان ذات الموضوع بماهيته و حقيقته العارية عن كلا الوصفين، و لذا يكون الحمل فى مثل زيد موجود مبنيا على

الغايـة و التجريـد و حينئـذ فهمـا و صـفان متقابلاـن تقابل الإيجاب و السـلب بمعنى امتناع ارتفاعهما بالقياس الى الماهيات، كما يمتنع اجتماعهما أيضا و لا يعقل الواسـطة بينهما إذ معروضـهما ذوات الماهيات كما قلنا، و اما سائر العوارض فتلحق الموضوعات المفروضة وجودها فإنها هى التى تصح قيام العرض بها أو نقيضه و انقسامها الى القسـمين و اما الماهية بذاتها مع قطع النظر عن كونها موجودة لا تكاد تتصف بالقيام و لا بنقيضه

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۷۵

و كـذلك سـائر العوارض فيكون تقابل كل عرض و نقيضه تقابل العـدم و الملكـة لورودهما على موضوع قابل لان يتصف بهما و هو الموضوع المفروض الوجود، فيصـح حينئـذ ارتفاعهمـا بانتفـاء موضوعه، نعم بعـد فرض وجود الموضوع لاـ يعقـل ارتفاعهمـا، كمـا لا يمكن اجتماعهما، و لا يجرى ذلك بالنسبة إلى وصفى الوجود و العدم فان فرض انتفاء الموضوع مساوق لاتصاف الماهية بالعدم، فلا يعقل تصور خلوها عن الوصـفين كما لا يخفى، و حينئذ نقول السالبة عند انتفاء الموضوع بنفسها من الاغلاط لعدم صلاحية الموضوع بعد فرض انتفائه، للحوق عدم القيام به كما لا يصلح للحوق القيام به فتأمل جيدا.

فان قلت على هذا فلا فرق بين السالبة المحصـلة و الموجبة المعدولة المحمول من حيث الصدق، مع انهم قد فرقوا بينهما باعتبار ثبوت الموضوع فى الثانيـة كما فى سائر الموجبات دون الاولى، قلت: نعم لا فرق بينهما بحسب الصـدق، و التفرقـة المـذكورة عين المدعى، فمصـادرة نعم فرق بينهما من جهـة أخرى و هو ما أشـرنا إليه من ان الموضوع إذا اتصف بوصف عـدمى يصـير ذلك العـدم المضاف عنوانـا له بلحـاظه الثانوى، فالفرق بينهما هو الفرق بين العناوين الأوليـة و الثانويـة بمعنى ان زيـدا إذا حكم عليه بعـدم القيام فينتزع منه عنوان بسيط ثانوى

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۷۶

باللحاظ الثانوى، فيتصف بكونه لا قائم، و لـذا لو كان موضوعا لحكم شـرعى بهذا العنوان فاستصـحاب عدم اتصافه السابق بالعرض لا يثبت ذاك العنوان فافهم جيـدا، و كيف كان فنتيجـة ما ذكرنا من التفصـيل و التطويل و ان لم يكن خاليا عن الفائدة و الإفادة، لشـيوع هـذا الاستصـحاب فى الأبواب كثيرا، فلا بـد من تنقيحه بان النعوت العدميـة التى نسـبتها الى منطوقاتها نسـبة العرض الى موضوعه مثل عدم كون الشرط مخالفا، و عدم كون الدم حيضا أو عدم كون الماء كرا أو عدم كون المرأة قرشية الى غير ذلك من الموارد العديدة التى لاـ تحصـى لاـ مجال لاستصـحابها بلحاظ عـدمها السابق على وجود موضوعاتها لعـدم كونها بهـذا اللحاظ مسبوقة بالعـدم بلحاظ عـدمها المحمولى لم تؤخـذ موضوعا لحكم، بل قـد عرفت امتناعه ثبوتا و عـدم وقوعه إثباتا و حينئـذ لو شك فى هذه مثل ان الشـرط مخالف للكتاب أم لا؟، فلا أصل فى تلك المرحلـة، و لكنه حيث يوجب الشك فى نفوذ الشـرط فاصل السـببى أى أصالـة عدم نفوذ الشـرط عـدم كون المشـروط عليه ملزمـا به هو المحكم فافهم و اغتنم انتهى كلامه رفع مقامه و قـد ذكر وجه امتناعه ثبوتا و إثباتا قبل هذا الكلام المنقول قد

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۷۷

تركنا نقله روما للاختصار كما ذكر فى ذيل ذاك البيان ان ما أفيـد فى المقام من بعض أساتيدنا «۱» الأعلام طاب ثراه من عدم معنوية العام بعنوان النفيض بل هو معنون بكل عنوان فيعم صورة لحوق العرض عليه بوجوده المحمولى فيستصحب عدمه الأزلى.

و ببركته يـدخل فى موضوع العام و يعمه حكمه و مرجعه الى عـدم التخصـيص المفروض وجوده فيلزم الخلف لبداهـة ان بعـد خروج عنوان الفاسق مثلا عن تحت العام، فلا محالـة يضـيق موضوع الحكم و مصب العموم و لا يبقى انقسامه الى الخارج و نقيضه و لا نعنى بالتقيد الا هذا نعم إطلاقه بالنسبة إلى وجود العرض و عدمه بما هو مقارن له و ان لم ينثلم بالتقييد اللفظى، فإن الخارج انما هو بعنوانه النعتى و نقيضه الذى يقع فى مصب العموم كذلك لا محالة.

و لكن قـد عرفت ان بعـد هـذا التقييـد لا يكاد ذلك الإطلاق، و الا يتـدافعان لأجل الملازمـة الواقعية، و توضـيح المقام بأزيد من هذا

البیان موكول الی محله انتهی موضع الحاجة،

---

(۱) عنی بهـذا البعض المحقـق الخراسـانی صـاحب الكفایـة قـد سره فـإنه رحمه اللّه حضـر بحثه و كتب من تقریراته دورة كاملـة فی الأصول كذا قیل

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۷۸

و لقد أجاد فی تقریر بحث أسـتادنا المحقق قدس سـره و بعض المحققین قد قرر أستاده المحقق الخراسانی قدس سره فی ذلك البیان (من عـدم كون العـام معنونـا بعنوان خاص) و مثله بالتخصـیص الأفرادی بقوله لا تكرم زیـد العالم و أطال الكلام فیه إیرادا و جوابا، و فرق بین أصالة عدم كون المرأة قرشیة و بین أصالة عدم الانتساب الا انه: قال فی آخر كلامه» نعم التحقیق ان ما افاده من كفایة إحراز العنوان الباقی تحت العام فی إثبات حكمه لا تخلو عن محـذور لان العناوین الباقیة لیست دخیلة فی موضوع الحكم العمومی بوجه من الوجوه فلا معنی للتعبد بأحدها لیكون تعبدا بالحكم العمومی حتی ینفی حكم الخاص بالمضادة، و یمكن نفی حكم الخاص من وجه آخر، و هو ان العام كما مر سابقا یدل بالمطابقة علی وجوب إكرام العلماء، و بالالتزام علی عدم منافات عنوان من عناوینه فهو بالالتزام ینفی كل حكم مباین لحكم العام عن كل عنوان یفرض فیه، و من العناوین المباینـة للعنوان الخارج المتباینة له فی الحكم عنوان أحرز بالأصل المحكوم للنقیض حكم الخاص من باب المناقضة لا من باب المضادة بنحو الالتزام لا بالمطابقة فافهم انتهی»

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۷۹

ثم ان الشـیخ الأعظم الأنصاری قـده مع انه عقـد تنبیها خاصا فی باب الاستصـحاب لعـدم جریان استصـحاب العدم الأزلی قد بنی علی أصالـة مخالفـة الشـرط للكتاب عنـد الشك فی مشـروعیته فتأمل جیدا فی المقام فإنه من مزال الاقدام و التحقیق هو الذی أفاده شـیخنا الأسـتاد المحقق النائینی قـده فتأمل فیما أفاده فی أصوله و فقهه كی تنجلی لك حقیقـة الحال و قـد خرجنا عن وضع الرسالة و لكنه لا بأس به إذا كان فیه فائدة.

الوجه الثالث من الوجوه التی اسـتدل بها الشـیخ الأعظم قدس سره لانفعال الماء المشكوك كریته بمجرد ملاقاته للنجاسة هو التمسك بعموم العام فی الشـبهة المصداقیة للخاص بناء علی ان یكون مقتضی العمومات انفعال الماء مطلقا، و قد خرج عنه الكر، فإذا شك فی كریة ماء یشك فی كونه مصداق المخصص بعد العلم بكونه من افراد العموم، فیكون المرجع فیه العموم و قد أورد علیه بوجهین.

الأول منع كون مقتضی العمومات انفعال الماء مطلقا، بل المستفاد من الأدلة انفعال الماء القلیل

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۸۰

و لاـ یخفی مـا فیه لمـا مر بـك من انه لم یترتب فی الأدلـة حكم علی عنوان القلیـل، و انمـا رتب علی ما لیس بكر، و لا مجال لإنكار عموم انفعال ما لیس بكر، كما هو مقتضـی مفهوم ما دل علی انحصار عصـمة الماء بما إذا بلغ قدر كر من الصحاح المستفیضة فراجع، و الثانی ان الحق عدم جواز التمسك بالعام فی الشـبهة المصداقیة للخاص كما قرر فی الأصول و حققه الشـیخ الأعظم قده بما لا مزید علیه فكیف استند الیه فی المقام.

لكن هـذا الإیـراد علیه انما هو فی الصورة الاولی من صور الشك أی الشـبهة الموضوعیـة، كما هو ظاهر مفروض عبارة العروة و أشار إلیه المورد أیضا و اما فی الشبهة الحكمیة فلا مانع عن التمسك بالعموم سواء كان الشك فی مقدار الكر شرعا، أو فی اعتبار شیء فی عصمته، و ظاهر كلام صاحب الجواهر قده بقرینة ذكره ذیل عنوان اعتبار تساوی السطوح هو ان مراده الشك فی شرط اعتصام الكر و انفعـال مـا دون الكر فراجع، هـذا تمـام الكلاـم فی الوجوه الثلاثـة التی تمسـك بها الشـیخ الأعظم قـدس سره بها لإثبات انفعال الماء المشكوك كریته، فتبین عدم

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۸۱

خلوها عن الاشكال، و لكن هنا وجه رابع تام الدلالـة خاليا عن شائبـة الاشـكال و هو ما افاده شـيخنا الأسـتاد المحقق النائينى قـده فى بعض مباحث أصوله و فقهه، فقال فى الأصول فى مقام توجيه كلام شارح الروضـة فى التفكيك بين أصالة الطهارة و أصالة الحلية فى حيوان متولد من طاهر و نجس لا يتبعهما فى الاسم و ليس له مماثل، كما عليه المحقق و الشهيد الثانيان و ذلك انهما قالا: بأن الأصل فيه الطهـارة و حرمـة اللحم» فقـال: شـارح الروضـة فى وجه ذلـك ان كلاـ من النجاسـات، بـل المحللات محصورة فإذا لم يـدخل فى المحصور منهـا كـان الأصـل طهـارته و حرمـة لحمه و هو ظـاهر انتهى، و أورد عليه الشـيخ الأـعظم فى رسـائله «بأنه يمكن منع حصـر المحللات بل المحرمات محصورة، و العقل و النقل دالان على إباحـة ما لم يعلم حرمته و لذا يتمسـكون بأصالة الحل فى باب الأطعمة و الأشـربة إلـخ، و ملخص مـا أفـاده الأسـتاد المحقق، هو ان تعليق الحكم الترخيصـى التكليفى، أو الوضـعى على أمر وجودى يقتضـى إحرازه، فمع الشك فى تحقق

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۸۲

ذلك الأمر الوجودى الـذى علق الحكم عليه يبنى على عدم تحققه لا من جهة استصـحاب العدم إذ ربما لا يكون لذلك الشـىء حالة سابقة قابلة للاستصحاب بل من جهة الملازمة العرفية بين تعليق الحكم على أمر وجودى و بين عدمه عند عدم إحرازه و هذه الملازمة تستفاد من دليل الخطاب المتضمن لذلك التعليق لكنها ملازمة ظاهرية.

و صـرح بذلك فى مواضع من الفقه منها ما علقه على مسألة الخمسـين من مسائل نكاح العروة الوثقى اما المسألة فهى انه إذا اشتبه من يجوز النظر اليه بين من لاـ يجوز النظر اليه، و من يجب التستر عنه يجب الاجتنـاب و التستر عن الجميع حتى فى الشـبهة غير المحصورة بل فى الشـبهة البدوية أيضا لأن الظاهر من آية وجوب الغض ان جواز النظر مشـروط بأمر وجودى و هو كونه مماثلا، أو من المحارم، فمع الشك يعمل بمقتضى العموم لا من باب التمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية، بل لاستفادة شرطية الجواز بالمماثلة أو المحرمية أو نحو ذلك فليس التخصـيص فى المقام من قبيل التنويع حتى يكون من موارد أصل البراءة بل من قبيل المقتضى و المانع و إذ شك فى كونها زوجـة أولا؟ فيجرى مضافا الى ما ذكر من رجوعه الى الشك فى الشـرط أصالـة عـدم حـدوث الزوجية، و كذا لو شك فى المحرمية من باب الرضاع انتهى»

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۸۳

فعلق قدس سره على قوله «ان جواز النظر مشروط بأمر وجودى» ما نصه:

و يـدل نفس هـذا التعليق على إناطـة الرخصـة و الجواز بإحراز ذلك الأمر و عـدم جواز الاقتحام عنـد الشك فيه و يكون من المداليل الالتزامية الصـرفية العرفية، و هذا هو الوجه فى تسالمهم على أصالة الحرمة فى جميع ما كان من هذا القبيل و عليه يبتنى انقلاب الأصل فى النفوس و الأموال و الفروج فى كل من الشبهات الموضوعية و الحكمية.

و كذا أصالة انفعال الماء بملاقاة النجاسة عند الشك فى العاصم و غير ذلك مما علق فيه حكم ترخيصـى وضـعى أو تكليفى على أمر وجودى و ليس شـىء من ذلك مبنيا على التمسك بالعموم فى الشـبهة المصداقية و لا على قاعدة المقتضى و المانع «انتهى كلامه» إذا عرفت المراد بهذا الأصل المؤسس فنقول يترتب عليه فروع مهمة.

منها مسألة المبحوث عنها فى المقام و هو البناء على نجاسة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۸۴

الماء المشكوك كريته عند ملاقاته للنجاسة فإن الحكم بعصمة الماء قد علق فى قوله (ص) إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء» على أمر وجودى و هو كون المـاء كرا، و عنـد الشك فى الكريـة يترتب عليه نقيض ذلك فيحكم بانفعاله عنـد ملاقاته للنجاسـة و هـذا هو الوجه للقول الأـول الـذى ذهب اليه الشيـخ الأـعظم فى مفروض المسألـة، و منهـا أصالـة الحرمـة فى الـدماء و الاعراض و الأموال فإن الحكم بجواز الوطى قد علق على الزوجة، أو ملك يمين فلا يجوز الوطى مع الشك فى كونها زوجته أو ملك يمين له، و كذا الحكم

بجواز التصرف فى المال قد علق على كون المال مما أحله اللّه، كما فى الخبر لا يحل مال الا من حيث ما أحله اللّه، أو على طيب نفس المالک، كما فى قوله ص: لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه.

و مع الشک فى حصول المعلق عليه يبنى على نقيض ذلک الحكم المعلق فلا يجوز التصرف فيه.

و منها ما افاده شارح الروضة فى التفكيک بين أصالة الطهارة و أصالة الحلية فى حيوان متولد من حيوانين إلخ، و غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۸۵

كلامه حتى يندرج فى موضوع تلک القاعدة، هو ان النجاسات فى الشريعة محصورة فى عناوين خاصة كالدم و الميتة و الكلب و الخنزير و غير ذلک و قد عاق وجوب الاجتناب على إحراز تلک العناوين الوجودية.

و مع الشک فى تحقق تلک العناوين يبنى على الطهارة، و حيث ان الحيوان المتولد من طاهر و نجس لا يتبعهما فى الاسم لم يعلم كونه من العناوين النجسة، يبنى على طهارته، و كذا جواز التناول و الأكل قد علق فى الشريعة على عنوان الطيب كما فى قوله تعالى أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ* و الطيب أمر وجودى عبارة عما يستلذه النفس و الحيوان المتولد من حيوانين أحدهما مأكول اللحم و الأخر غير مأكول اللحم لم يعلم كونه من الطيب فلا- يحكم عليه بالحلية و جواز الأكل، بل يبنى على حرمته ظاهرا ما لم يحرز كونه من الطيب هذا، لكن أورد عليه شيخنا الأستاد المحقق قدس سره:

أولا بأن تلک القاعدة و ان كانت مسلمة، كما اسسناها و استفدناها من الدليل الا انها فى خصوص ما إذا علق فيه الحكم الترخيصى على عنوان وجودى لا- الحكم العزيمتى التحريمى فان الملازمة العرفية بين الأمرين انما هى فيما إذا كان الحكم لأجل التسهيل و الامتنان و قد علق على أمر وجودى

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۸۶

لا- فى مثل وجوب الاجتناب عن النجاسة و الألم يبق موضوع لقوله عليه السّلام (كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر) فادراج باب النجاسات فى تلک الكبرى ليس فى محله، و ثانيا بمنع كون الطيب امرا وجوديا بل الطيب عبارة عما لا يستقذره النفس فى مقابل الخبيث الذى هو عبارة عما يستقذره النفس فالحكم بالحلية لم يعلق على أمر وجودى بل المعلق عليه هو الحكم بالحرمة.

و ثالثا سلمنا كون الطيب امرا وجوديا لكن الخبيث الذى علق عليه الحرمة أيضا أمر وجودى و القاعدة المذكورة إنما هى فى مورد لم يعلق نقيض الحكم على أمر وجودى آخر و الا- لكان المرجع عند الشک فى تحقق أحد الأمرين الوجوديين الذى علق الحكمان المتضادان عليها إلى الأصول العملية و هى فى مورد البحث ليست إلا أصالة الحل و لا يجرى استصحاب الحرمة إلخ.

و لقد أجاد أستادنا المحقق فى تأسيس هذه القاعدة النافعة فى موارد لكن طريق استفادتها ليس من باب الجمع بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى كما زعمه صاحب مستمسک العروة بمقتضى أحد شقى كلامه حيث قال ان كان المراد منه ان إناطة الرخصة بالأمر الوجودى مرجعها

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۸۷

إلى إناطة الرخصة الواقعية بذلک الأمر و اناطة الرخصة الظاهرية بالعلم بوجوده فيكون المجعول حكمين واقعيا منوطا بوجود ذلک الأمر الواقعى و ظاهريا منوطا بالشک فيه فذلک مما لا يقتضيه ظاهر الدليل أصلا انتهى بل طريق استفادتها كما أشرنا اليه ان نفس الدليل المتضمن لتعليق الحكم الترخيصى التسهيلى وضعا كان أو تكليفا على أمر وجودى يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على ترتب نقيض الحكم المعلق عند الشک فى وجود المعلق عليه من حيث البناء العملى كما يدل بالدلالة المطابقة على ترتب الحكم المعلق على إحراز المعلق عليه.

و لا يخفى ان استفادة هذه القاعدة ليست مبنية أيضا على دعوى كون الإحراز موضوعيا عند العرف المستلزم لعدم كشف الخلاف بل

الإحراز طريق لإثبات متعلقه.

و بهذا ظهر سقوط ما أورده صاحب مصباح الهدى أيضا فإنه دامت بركاته بعد رده على المستمسك قال نعم يرد على هذا الأصل ان اللازم من ذلك عدم ترتب حكم الكر عليه ما لم يحرز و لو كان الكر موجودا واقعا كما إذا غسل الشيء المتنجس بما شك فى كريته بإدخاله فيه ثم انكشف كريته.

و ان كان يصح الالتزام به فى الطلاق و معاملة الوكيل و الولى بأن طلق عند

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۸۸

من شك فى عدالتهما ثم تبين عدالتهما أو باع عن الموكل أو مال المولى عليه مع الشك فى كونه ذا مصلحة ثم تبين كونه ذا مصلحة فإن القول بالبطلان فيهما ليس بكل البعيد.

لكنه فى المقام مما لا يمكن الالتزام به و لا أظن التزامه قدس «۱» به أيضا فهذا الوجه من هذه الجهة فى المقام لا يخلو عن اشكال و ان كان سليما عن الاشكال فيما يمكن الالتزام به انتهى مورد الحاجة.

و ذلك لانه دامت بركاته تخيل ان شيخنا الأستاد قدس سره جعل الإحراز على وجه الموضوعية المستلزم لعدم كشف الخلاف كما صرح بذلك حيث قال و يترتب على ذلك أمران أحدهما عدم كشف الخلاف بعد ان أحرز للموضوع بمحرز و عمل على طبقه و لو انكشف خلاف ما أحرزه لا- لأجل أجزاء الحكم الظاهرى عن الواقعى بل لمكان تحقق موضوع الحكم واقعا و هو الإحراز و ثانيهما عدم تحقق الحكم عند عدم الإحراز واقعا لأجل عدم تحقق موضوعه انتهى و أنت خبير بان الأمر ليس كما تخيله.

بل مراد شيخنا الأستاد هو الذى استفدناه من بحث أصوله كما شهد به

---

(۱) عنى بمرجع الضمير شيخنا الأستاد قدس سره

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۸۹

تصريحه فى تعليقته على العروة و كم له قدس سره من التحقيقات التى لم يسبقه إليها غيره بل بعضها مما لا يصل إليها الافهام السامية فراجع رسالته المفردة فى اللباس المشكوك فيه كى يظهر لك حقيقة ما قلناه فشكر اللّه مساعيه و جزاه عن أهل العلم خير الجزاء.

لكن قد يقع السهو و الاشتباه عن بعض مقررى أبحاثه و ان كان فاضلا متبحرا، كما وقع الاشتباه من مثل العلامة الكاظمى رحمه اللّه فى باب الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى فى بيان وجوب الاحتياط فى النفوس و الاعراض حيث قال: «ان هذا الحكم الطريقى انما يكون فى طول الحكم الواقعى نشأ عن أهمية المصلحة الواقعية و لذا كان الخطاب بالاحتياط خطابا نفسيا و ان كان المقصود منه عدم الوقوع فى مخالفة الواقع، الا- ان هذا لا يقتضى ان يكون خطابه مقدميا، لان الخطاب المقدمى هو ما لا مصلحة فيه أصلا، و الاحتياط انما يكون واجبا نفسيا للغير لا واجبا بالغير و لذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالاحتياط عند تركه و أدائه الى مخالفة الحكم الواقعى لا على مخالفة الواقع لقبح العقاب مع عدم العلم به

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۹۰

كما أوضحناه فى خاتمة الاشتغال» انتهى و ذلك لان ما ذكره من كون الخطاب بالاحتياط نفسيا ليس مما أفاده الأستاد المحقق قده بل هو من سهو قلمه كيف و الخطاب بالاحتياط فى تلك الموارد يتحد مع الخطاب الواقعى عند المفارقة، بمعنى ان مخالفته عند الإصابة يتحد مع مخالفته الخطاب الواقعى، لا انه بنفسه يتحد مع الخطاب الواقعى كما لا يخفى للفرق بين إيجاب الاحتياط و بين قيام الطريق على الواقع الواصل الى المكلف بقيام الطريق إليه فإنه يتحد معه بخلاف إيجاب الاحتياط فإنه خطاب طريقى ورد لحفظ الخطاب الواقعى لأهمية ملاكه، و الا فلو كان الخطاب بالاحتياط فى تلك الموارد نفسيا، لكان العقاب على مخالفة هذا الخطاب مطلقا ادى الى مخالفة الواقع أم لم يود إليه، هذا مضافا الى انه رحمه اللّه صرح بنفسه بخلاف ما ذكره هنا فى غير موضع من تقريره. منها

قوله: فی الفرق بین وجوب التعلم و المقدمات المفوتة بأن فعل الواجبات و ترک المحرمات لا یتوقف علی التعلم و الاحتیاط إذ لیس للعلم دخل فی القدرة لیکون حاله حال المقدمات المفوتة و لیس لهما دخل فی الملاک أیضا فلا یکون لإیجاب التعلم و الاحتیاط شائبة النفسیة

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۹۱

و الاستقلالیة بل الغرض من إیجاب التعلم مجرد الوصول إلی الاحکام و العمل علی طبقها، و من إیجاب الاحتیاط التحرز عن مخالفة الواقع من دون ان یکون للتعلم و الاحتیاط جهة موجبة لحسنهما الذاتی المستتبع للخطاب المولوی النفسی.

بل الخطاب المتعلق بهما یکون لمحض الطریقیة و وجوبهما یکون للغیر لا نفسیا و لا بالغیر انتهی مقدار الحاجة من کلامه فی خاتمة الاشتغال فراجع جمیع الکلمات و تأمل فی ما أفاده الأستاد المحقق قده هناک، من کون العقاب علی مخالفة الاحتیاط المؤدی الی مخالفة الواقع، کی تعرف انه نحو محاکمة ما ینسب الی المشهور من کون العقاب علی مخالفة الواقع و ما ینسب الی صاحب المدارک من کون العقاب علی ترک التعلم و الاحتیاط فان العقاب علی الواقع مع کونه مجهولا غیر واصل بنفسه الی المکلف قبیح عقلا و إیجاب الاحتیاط و التعلم و ان کان واصلا إلی المکلف الا ان الواصل منهما خطاب طریقی غیر مستتبع للعقاب علی مخالفته.

و حیث ان ترک التعلم جعل محط العتاب فی قوله جلت عظمته «هلا- تعلمت» فالصحیح هو العقاب علی ترک التعلم المؤدی إلی ترک الواقع و هذا بخلاف غیره من الخطاب الطریقی المتعلق بإثبات نفس الحکم

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۹۲

الواقعی فان حاله حال العلم الوجدانی المتعلق بإثبات الواقع فی کون کل منهما موجبا لتنجز نفس الحکم الواقعی و إخراجه عن الجهالة فیصح العقاب علی مخالفة الواقع عند قیام الطریق علیه الموجب لتنجزه و خروجه عن الجهالة فتأمل جیدا.

و قد أطلنا الکلام و خرجنا عما یقتضیه وضع الرسالة و لا بأس بها إذا کانت مشتملة علی الفائدة فلنعد الی ما کنا فیه فنقول،

المسألة الثانیة فیما إذا کان الشک فی کریة الماء للشک فی الشبهة الحکمیة

من جهة الشک فی ان الکر هل هو ما کان مکسره بالغا إلی سبعة و عشرین شبرا أو غیره؟

و الکلام فیها هو الکلام فی المسألة الاولی من کون الدلیل علی انفعال الماء المشکوک کریته تلک القاعدة المؤسسة من الأستاد المحقق قده مع إمکان الرجوع هنا الی عمومات انفعال ما دون الکر لجواز الرجوع الی العام فی الشبهة الحکمیة کما أشرنا إلیه.

المسألة الثالثة فیما إذا کانت الشبهة الحکمیة من حیث اعتبار تساوی السطح و عدمه فی عاصمیة الکر

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۹۳

و هذا ظاهر من کلام الشیخ صاحب الجواهر قده کما افاده الشیخ الأعظم الأنصاری قده فی طهارته فقال لا إشکال فی وجوب الرجوع فیه الی عموم الانفعال الی آخر ما أفاده.

أقول الذی ینبغی ان یقال فی تحقیق أصل المسألة هو ان المدار فی الماء الراکد المتنجس کما هو المبحوث عنه علی صدق وحدة الماء و تعدده کرا کان أو قلیلا و لیس المدار علی تساوی السطوح و اختلافها فالماء المجتمع أو المتفرق من الراکد إذا صدق علیه ماء واحد بنظر العرف فهو إذا بلغ قدر کر کان عاصما و ان لم یکن متساوی السطح و الا فلا یکون عاصما و النسبة بین وحدة الماء و تساوی السطح عموم من وجه إذ ربما یکون الماء متصلا واحدا بنظر العرف مع اختلاف السطح بنحو الانحدار بل بنحو التسنیم أو شبهه و ربما لا یکون واحدا مع تساوی السطح کما فی الغدیرین المتصلین بساقیة ضیقة مما یقرب من الإبرة، نعم فیما کان جاریا لا

عن مادة فللبحث عن تساوى السطوح و اختلافها مجال فان كان جريانه على وجه التسنيم كشبه الميزاب و نحوه يمكن ان يقال بعدم صدق الوحدة على مجموعه بنظر العرف فحينئذ لو لاقى النجاسة جزئه السافل لا يسرى الى جزئه العالى لمكان دفع العالى بخلاف ما إذا لاقى النجاسة جزئه العالى فإنه يسرى الى السافل هذا أيضا بخلاف ما إذا كان جاريا على نحو الانحدار فان حكمه حكم الساكن و الراكد من حيث كون المجموع

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۹۴

ماء واحدا فإذا كان المجموع كرا لا ينفعل بملاقاة النجاسة سواء لاقت جزءه العالى أو جزءه السائل و الا ينفعل مطلقا، و عدم تعرض المتقدمين لمسألة اعتبار تساوى السطوح و عدمه كما فى الجواهر حيث قال: بقى الكلام فى مسألة أغفلها المتقدمون و تعرض لها بعض المتأخرين إلخ فلعله كان لما ذكرنا من ان المدار فى الماء المبحوث عنه على صدق وحدة الماء و تعدده عرفا و السبة بينه و بين تساوى السطوح عموم من وجه كما عرفت.

و كيف كان فإذا وصل الأمر إلى الشك فى اعتبار تساوى السطوح و عدمه من جهة الشك فى صدق الوحدة و عدمه فالكلام فى المسألة الثالثة هو الكلام فى المسألة الثانية من الرجوع الى أصالة الانفعال تعويلا على القاعدة المتقدمة أو الى العموم فى الشبهة الحكمية أو الرجوع الى قاعدة الطهارة على الخلاف و مما يتفرع على الكر قول العلامة الطباطبائى أيضا الكر المسبوق بالقلة إذا علم ملاقاته للنجاسة و لم يعلم السابق من الملاقاة و الكرية إن جهل تاريخهما أو علم تاريخ الكربة حكم بالطهارة و ان كان الأحوط التجنب و ان علم تاريخ الملاقاة حكم بنجاسة.

و اما القليل المسبوق بالكرية الملاقى لها فان جهل التاريخان

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۹۵

أو علم تاريخ الملاقاة حكم فيه بالطهارة مع الاحتياط المذكور و ان علم تاريخ القلة حكم بنجاسة» أقول الظاهر ان نظره قده فى الحكم بالطهارة فى الصورة الاولى من صور الثلاث من المقام الأول و هى ما لو كان تاريخ الملاقاة و الكرية مجهولا الى تعارض أصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية المقتضية للطهارة مع أصالة عدم الكرية إلى زمان الملاقاة المقتضية للنجاسة.

و بعد تساقط الأصلين بالمعارضة يرجع الى أصالة الطهارة استصحابا أو قاعدة الطهارة العامة فى كل شىء مشكوك طهارته و نجاسته و الخاصة فى خصوص الماء كما فى الخبر «الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر» و نظره فى الصورة الثانية و هى صورة العلم بتاريخ الكرية و الجهل بتاريخ الملاقاة الى جريان أصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية المقتضية للطهارة و عدم جريان أصل العدم فى الكرية لكونها معلومة التاريخ.

كما ان نظره فى الصورة الثالثة و هى صورة العلم بتاريخ الملاقاة و الجهل بتاريخ الكرية إلى جريان أصالة عدم الكرية إلى زمان الملاقاة المقتضية للنجاسة فإن موضوع النجاسة هو ملاقاة ما ليس بكر و لا يعارضها أصالة العدم فى طرف الملاقاة لفرض العلم بتاريخها و تبديل العدم فيها الى الوجود فى وقت معلوم، هذا

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۹۶

لكن الأقوى بالنظر الى القواعد هو الحكم بالنجاسة فى المقام الأول فى جميع صوره الثلث اما فى الصورة الاولى فلان الظاهر من قوله عليه السّلام إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شىء» هو كون الكرية شرطا و موضوعا لعدم انفعال الماء و الموضوع لا بد ان يكون مقدما على الحكم و لو آناً ما.

و أصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية لا يقتضى سبق تحقق الكرية و لو سلم ثبوت التقارن بدعوى خفاء الواسطة مع فساد تلك الدعوى أيضا على ما قرر فى محله فأصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية حيث لا اثر لها شرعا تكون ساقطة فتجرى أصالة عدم الكرية إلى زمان الملاقاة بلا معارض فيحكم بنجاسة الماء الملاقى لها لثبوت موضوع النجاسة بالأصل بلا معارض و هو ملاقاة النجاسة لما

لیس بکر.

أما الصورة الثانیة فلان أصالة عدم الملاقاة الی زمان الکریة لا یثبت تأخر الملاقاة عن الکریة و مع عدم إثبات ذلک لم یحرز موضوع الطهارة مع انه لا بد منه لما ذکرنا سابقا من ان تعلیق الحکم وضعیا کان أو تکلیفا علی أمر وجودی یقتضی إحراز وجوده فی ترتب الحکم المعلق و مع الشک فی وجوده یبنی علی عدم ذلک الحکم المعلق من غیر فرق بین الشک فی أصل وجوده أو فی وجوده فی الزمان الذی یعتبر

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۹۷

وجوده فیه کما نحن فیه فإنه و ان علم بالکریة الا انه یشک فی وجوده قبل الملاقاة للنجاسة.

و قد تقدم ان ذلک البناء مدلول التزامی عرفی للخطاب المتضمن لذلک النحو من التعلیق و لیس من باب الجمع بین الحکم الظاهری و الحکم الواقعی کی نمنع استفادته من الدلیل الواحد کما زعمه بعض و لیس الإحراز موضوعیا کی لا یکون له کشف الخلاف کما زعمه بعض آخر فما افاده شیخنا الأستاد فی حاشیة العروة فی المقام بقوله هذا الاحتیاط فی صورة العلم بتاریخ الکریة ضعیف جدا مبنی علی الغض عن اندراج المسألة فی القاعدة المزبورة أو عدم صحة تلک لقاعدة لصحة الرجوع حینئذ إلی قاعدة الطهارة.

لکنه عدل عن ذلک فی مبحث الاستصحاب و قال بصحة القاعدة و اندراج المسألة فیها فراجع تقریر بحثه فی الاستصحاب فی ذیل تنبیه التاسع.

و اما الحکم بالانفعال فی الصورة الثالثة التی هی الجهل بتاریخ الکریة و العلم بتاریخ الملاقاة فلکونه تقتضی استصحاب عدم الکریة إلی زمان الملاقاة لما عرفت من ان ملاقاة ما لیس بکر تقتضی النجاسة.

و من هذا البیان ظهر وجه آخر للحکم بالنجاسة فی الصورة الثانیة

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۹۸

فإن الأصل الجاری فیها بلا معارض و هو أصالة عدم الملاقاة الی زمان الکریة لا یقتضی سبق تحقق الکریة لکن قضیته ثبوت النجاسة لثبوت موضوعها و هو ملاقاة ما لیس بکر و لیس فی المقام أصل یکون مقتضاه طهارة هذا الماء حتی یصیر المورد مجری قاعدة الطهارة هذا تمام الکلام فی المقام الأول بصورة الثلاث.

و اما المقام الثانی أعنی القلیل المسبوق بالکریة ففیه أیضا صور ثلاث الاولی فیما کانا مجهولی التاریخ فالأقوی فیها الطهارة، فإن أصالة عدم حدوث القلة إلی زمان الملاقاة مقتضیة للطهارة لتحقق موضوع العصمة ای الکریة بمقتضی استصحاب بقاء کریته الی زمان الملاقاة و أصالة عدم حدوث الملاقاة الی زمان القلة لا یعارضها لعدم کونها مقتضیة لنجاسة الماء بل أثرها أیضا طهارة الماء الصورة الثانیة ما إذا علم تاریخ الملاقاة و لم یعلم تاریخ حدوث القلة فالأقوی فیها أیضا هو الحکم بالطهارة بل أوضح من سابقتها، فإن الأصل عدم حدوث القلة و بقاء کریته الی زمان الملاقاة فالکریة المحرزة بقائها بالأصل عاصمة عن انفعال الماء

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۹۹

الصورة الثالثة ما إذا علم تاریخ حدوث القلة و لم یعلم تاریخ الملاقاة فالأقوی فیه هو الحکم بالنجاسة کما فی العروة، لا من جهة ثبوت الملاقاة بعد القلة أو مقارنا للقلة فان کلا منهما من اللوازم العقلیة لعدم الملاقاة الی زمان القلة، بل من جهة عدم تحقق موضوع عصمة الماء قبل الملاقاة اعنی کریة الماء الملاقی للنجاسة کما مر بک بیانه، و من المتفرعات علی الکر قوله قدس فی المسألة التاسعة «إذا وجدت نجاسة فی الکر و لم یعلم انها وقعت فیه قبل الکریة أو بعدها یحکم بطهارته إلا إذا علم تاریخ الوقوع» انتهی أقول و الظاهر عدم الفرق بینه و بین سابقه، فالکلام فیه یعلم من سابقه فلا یحتاج الی التطویل.

و منها قوله قدس سره «فی المسألة العاشرة إذا حدثت الکریة و الملاقاة فی آن واحد حکم بطهارته و ان کان الأحوط الاجتناب.

أقول نظره علی الظاهر الی ان الانفعال بالملاقاة انما کان ثابتا للماء القلیل فإذا لم یکن الماء قلیلا حال الملاقاة یکون طاهرا بقاعدة

الطهارة عامها و خاصها أو استصحاب الطهارة لو كان طهارته متيقنا سابقا و منشأ الاحتياط عنده لعله الى ان الحكم بعصمة الماء انما هو إذا كان الماء

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۲۰۰

كرا قبل الملاقاة زمانا ما و المفروض تحقق الكرية و الملاقاة فى زمان واحد فلا يمكن الحكم بطهارة الماء جزما فالأحوط اجتنابه هذا.

و لكن الأقوى هو الحكم بالانفعال لما مر بك غير مرة من ان عصمة الماء (و هو بلوغه حد الكر) لا بد ان يتحقق قبل الملاقاة للزوم تقدم كل موضوع على حكمه و لو آناً ما فالماء العاصم هو الماء البالغ حد الكر قبل ملاقاته للنجاسة، فإذا لم تكن الكرية متحققة قبل الملاقاة فالقاعدة تقتضى الحكم بانفعال الماء سواء تأخر الكرية عن الملاقاة أو تقارنا، كما فيما نحن فيه.

و من هذا البيان ظهر عدم استقامة ما فى مستمسك العروة من الحكم بطهارة الماء تمسكا بإطلاق قولهم: عليهم السلام «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء» لشمول إطلاقه للملاقاة اللاحقة و المقارنة مدعيا انه لو حمل الدليل على الكرية لزم خروج صورة المقارنة عن المنطوق و المفهوم كليهما توضيح عدم الاستقامة هو ان ظاهر الدليل فى المنطوق إذا كان مقتضيا لاعتبار تقدم الكرية فى عصمة الماء الملاقى للنجاسة كانت صورة المقارنة داخلة فى المفهوم قهرا، فان مفاد المنطوق حسب ما يقتضيه القاعدة من تقدم الموضوع على

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۲۰۱

الحكم هو عاصمية الكر المتحقق كريته قبل الملاقاة، فالمفهوم حينئذ نقيض ذلك و سلبه و من الواضح ان سلب المقيد تارة يكون بسلب ذات المقيد، كما إذا لم يكن الماء المطلق بالغا حد الكر و اخرى بسلب قيده بان لا يكون كريته متحققة قبل الملاقاة، بل كانت مقارنة، كما فى مفروض المسألة هذا بحسب قاعدة الميزان من كون نقيض الأخص أعم و نقيض الأعم أخص فى غاية الوضوح فكيف صار مخفيا على مثل جنابه. دامت بركاتة و الحمد لله رب العالمين و قد وقع الفراغ من طبعها يوم السبت ۱۹ شهر رجب المرجب من سنة ۱۳۸۰ ه ق

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۲۰۲

[ترجمة الأعلام]

[المقدمة]

بسم اللّه و له الحمد قد أشرنا بأمر والدنا العلامة دام ظله فى ذيل بعض الصفحات إلى تعريف عدة أعلام وقع ذكرهم فى هاتيك الرسائل [ثلاث رسائل فقهية] فى غاية الاختصار حرصا منا على التعريف بهم لأنهم أساطين الدين و أعلام الفرقة الإمامية قدس اللّه أسرارهم.

و لكن بدئ لنا فى الأثناء أن نجمعهم فى موضع واحد، لأنه أسهل تناولا، و أكثر نفعا فنشير هنا إلى ترجمة من فاتنا ذكره فى الأثناء على نحو الاختصار و الإجمال و لعله أوفى مما ذكرنا فى الأثناء و لاحظنا فى الذكر ما هو الأقدم زمانا فنقول:

قطب الدين الراوندى

الفقيه الجليل و المحدث المفسر الخبير أبو الحسن سعيد بن هبة اللّه بن الحسن الراوندى من أكابر محدثى الشيعة و من بيوتات العلم، يروى عن جماعة من المشايخ منهم أمين الإسلام الطبرسى صاحب مجمع البيان، و السيد مرتضى الرازى، و أخيه السيد مجتبى، و

عماد الدین الطبری، و ابن الشجری، و الآمدی، و والد المحقق الطوسی، و الشیخ عبد الرحیم البغدادی المعروف بابن الإخوهٔ، یروی عنه ابن شهرآشوب و الشیخ منتجب الدین له تألیف کثیرهٔ فی شتی العلوم توفی یوم الأربعاء ۱۴ شوال سنهٔ ۵۷۳ فدفن ببلدهٔ قم فی جوار الحضرهٔ الفاطمیهٔ علیهما سلام و قبره مزار معروف إلی الآن.

ابن طاوس

عنوان مشهوری للسادهٔ الأجلاء و الفقهاء الأتقیاء من بیت آل طاوس، و رأس هذه السلسلهٔ محمد بن إسحاق العلوی الملقب بالطاوس لکونه ملیح الصورهٔ و قدماه غیر مناسب لحسن صورته و لکن یطلق ابن طاوس غالبا علی السید الأجل

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۲۰۳

نادرهٔ الدوران رضی الدین أبی القاسم علی بن موسی بن جعفر بن طاوس الحسنی الحسینی و قیل: «لیس فی أصحابنا أعبد منه و لا أورع» له تألیف جلیلهٔ منها الإقبال بصالح الأعمال و کشف الحجهٔ لثمرهٔ المهجهٔ. ولد فی ۱۵ محرم سنهٔ ۵۹۸ فی حله، و توفی یوم الاثنین ۵- ذ ق ۶۶۴،

المحقق الأول

الإمام الأعظم شیخ الفقهاء أبو القاسم نجم الدین جعفر بن الحسن بن یحیی ابن سعید الحلی من أرکان علماء الإمامیهٔ و رؤسائهم، کفی به منزلهٔ إطلاق المحقق علیه بلا قید، أو مع قید الأول، و یعبر عنه أحیانا بالمحقق الحلی، کما أنه یعبر عنه و عن الشیخ علی بن عبد العالی الکرکی بالمحققین، تلمذ و روی عن جماعهٔ من الأعاظم أشهرهم- والده حسن بن سعید، و نجیب الدین محمد بن جعفر بن نما المتوفّی سنهٔ ۶۴۵، و السید شمس الدین فخار بن معد بن فخار الموسوی المتوفّی سنهٔ ۶۳۰ قرء عنده جماعهٔ و من فضلائهم ابنا أخته علامهٔ الحلی و أخوه رضی الدین علی. و السید عبد الکریم صاحب فرحهٔ الغری و الفاضل الآبی- و الشیخ صفی الدین الحلی، له تصانیف أنیقهٔ محررهٔ أشهرها:

۱ شرائع الإسلام.

۲ النافع فی مختصر النافع.

۳ نکت النهایهٔ کلها فی الفقه.

۴ المعارج فی أصول الفقه.

ولد حدود سنهٔ ۶۰۲ و توفی فی ربیع الثانی سنهٔ ۶۷۶ فی حله و قبره هناک مزار معروف

العلامهٔ الحلی

الإمام الأعظم جمال الدین أبو منصور حسن بن سدید الدین یوسف بن علی بن مطهر الحلی من أعاظم علماء الإمامیهٔ و رؤسائهم و هو المراد بآیهٔ اللّه علی الإطلاق، تلمذ عند جماعهٔ من علماء الخاصهٔ و العامهٔ: منهم خاله المحقق الأول و والده الشیخ سدید الدین و المحقق الطوسی له تصانیف کثیرهٔ أنیقهٔ فی شتی العلوم بحد قیل: إنه وزعت تصانیفه علی أیام عمره من ولادته إلی موته فکان

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۲۰۴

قسط کل یوم کراسا، ولد فی ۲۹ شهر رمضان سنهٔ ۶۴۸، و توفی یوم السبت ۱۱ أو ۲۱ محرم ۷۲۶ بحله فحملت جثمانه إلی النجف الأشرف فدفن بجوار مرقد أمیر المؤمنین علیه السلام.

المحقق الأردبيلی

الشیخ العظیم و المحقق الجلیل المولی أحمد بن محمد الأردبیلی من أعاظم علماء الإمامیة و أتقیائهم، قرء علی بعض تلامذة الشهید الثانی و فضلاء العراقین تخرج لدیه جملة من الأعلام كصاحبی المعالم و المدارک و المولی عبد اللّه التستری له تآلیف أشهرها آیات الأحكام، و شرح الإرشاد و حدیقة الشیعة توفی فی النجف الأشرف فی صفر سنة ۹۹۳ فدفن فی الحجرة المتصلة بالمخزن المتصل بالرواق الشریف.

صاحب المدارک

العالم العامل و الفقیه الكامل السید شمس الدین محمد بن علی بن حسین الموسوی العاملی الجبعی سبط الشهید الثانی قدس سره من فحول علماء الإمامیة كان هو و خاله صاحب المعالم مدة حیاتهما كفرسی رهان متقاربین فی السن شریكین فی الدرس و التحصیل قرءا علی كثیر من تلامذة الشهید الثانی و علی المحقق الأردبیلی و المولی عبد اللّه الیزدی كان كثیر التحقیق قلیل التصنیف و مع ذلک له تآلیف أشهرها مدارک الأحكام فی شرح شرائع الإسلام ولد سنة ۹۴۷، و توفی سنة ۱۰۰۹ فی قریة جبع من قری جبل عامل.

صاحب المعالم

الشیخ الجلیل وحید العصر أبو منصور جمال الدین حسن بن زین الدین (الشهید الثانی) من فحول علماء الإمامیة أشرنا بعض أحواله و مشایخه عند ذكر ابن أخته صاحب المدارک و حیث إن والده استشهد و هو ابن سبع سنین فلم یرو عنه

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۲۰۵

إلا بواسطة جملة من أكابر تلامذته و الشیخ حسین والد شیخنا البهائی ولد فی ۱۷ شهر رمضان سنة ۹۵۹ فی قریة جبع و توفی فی غرة محرم سنة ۱۰۱۱ و دفن فی جبع قرب صاحب المدارک.

المحدث الأسترآبادی

المحدث الجلیل الملا محمد أمین بن محمد شریف الأسترآبادی نزیل مكة المعظمة قیل كان مجتهدا فانحرف و صار أخباریا، و لعله أول من آثار مقالة الأخباریة یروی إجازة عن صاحبی المعالم و المدارک، و المیرزا محمد الأسترآبادی صاحب الرجال له مؤلفات منها الفوائد المدنیة فی رد الأصولیین و تشیید مبانی الأخباریین توفی بمكة سنة ۱۰۳۳ أو ۱۰۳۶.

العلامة المجلسی

شیخ الإسلام و المسلمین مروج المذهب و الدین محیی مآثر التشیع المحدث العظیم المولی محمد باقر بن محمد تقی بن المقصود علی المجلسی و هو المراد بالمجلسی إذا أطلق أو قید بالثانی له تألیف كثیرة منها بحار الأنوار، و مرآة العقول ولد سنة ۱۰۳۷ و توفی بأصفهان لیلة ۲۷ شهر رمضان ۱۱۱۱، أو ۱۱۱۰ و دفن تحت قبة والده فی جامع عتیق أصفهان.

الوحید البهبهانی

الأستاد الأكبر وحید الدهر الآقا محمد باقر بن محمد أكمل من أساطین علماء الإمامیة و هو المراد عند إطلاق الوحید البهبهانی أو المحقق البهبهانی أو الآقا البهبهانی، أو الأستاد الأكبر، یروی عن والده تلمذ و روی عنه جماعة من أساطین الدین. منهم السید بحر

العلوم و المحقق القمی و کاشف الغطاء

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۲۰۶

و السید جواد صاحب مفتاح الکرامهٔ، و السید علی صاحب الریاض، و النراقی الأول صاحب جامع السعادات له تآلیف نافعهٔ منها تعلیقته علی رجال الأسترآبادی و حاشیهٔ علی المدارک، و شرح علی المفاتیح ولد فی أصبهان سنهٔ ۱۱۱۶ أو ۱۱۱۷ أو ۱۱۱۸، و توفی فی الحائر الشریف سنهٔ ۱۲۰۵، أو ۱۲۰۶، أو ۱۲۰۸ و دفن فی الرواق الشرقی قریبا مما یلی أرجل الشهداء

المحقق صاحب الحاشیهٔ

المحقق العظیم و المدقق الجلیل الشیخ محمد تقی بن عبد الرحیم (أو محمد رحیم الأصفهانی من فحول علماء الإمامیهٔ و محققیهم تخرج علی عدهٔ من الأعاظم منهم صنوه الشیخ کاشف الغطاء و السید بحر العلوم، و السید علی صاحب الریاض و السید محسن الکاظمی،. توفی منتصف شوال سنهٔ ۱۲۴۸ بأصبهان و دفن فی تخت فولاد قرب قبر المحقق الخوانساری و أخیه

صاحب الفصول

الشیخ الجلیل و المحقق النبیل الشیخ محمد حسین من کبار علمائنا الإمامیهٔ و محققیهم و قد عکف علی کتابه الفصول من تأخر عنه فجعلوه محور أبحاثهم توفی سنهٔ ۱۲۶۱، أو ۱۲۵۴ بکربلاء و دفن فی الحائر الشریف حذاء قبر السید صاحب الضوابط.

صاحب الجواهر

شیخ الفقهاء العظام نابغهٔ الشریعهٔ الفقیه الماهر الشیخ محمد حسن بن الشیخ محمد باقر النجفی المعروف بصاحب الجواهر، لتصنیفه جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام و قد صار ذلک عنوانا للأسرهٔ الجواهریهٔ العلمیهٔ المعروفهٔ بالنجف

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۲۰۷

الأشرف.

کیف لا- و هو کتاب لم یسبقه إلیه فی ذلک سابق من حیث السعهٔ و الإحاطهٔ بأقوال العلماء و أدلتهم بل لم یلحقه لاحق حتی الآن و لعمری أنه جواهر بتمام معنی الکلمهٔ فهو اسم علی مسماه، تلمذ عند جماعهٔ من الجهابذهٔ أشهرهم الشیخ الکبیر کاشف الغطاء و ولده الشیخ موسی، و السید صاحب مفتاح الکرامهٔ، تخرج لدیه جماعهٔ کثیرهٔ من أعلام الفقه یطول بنا سردهم، اختلف فی تاریخ ولادته فربما یقال: إنه فی حدود ۱۲۰۰، و قد یقال: إنه ۱۱۹۲ بعد اتفاقهم علی أن وفاته کانت سنهٔ ۱۲۶۶ و عین بعضهم أنها ظهر یوم الأربعاء غرهٔ شعبان.

المحقق الأنصاری

استاد الفقهاء المنتهی إلیه رئاسهٔ الإمامیهٔ فی العلم و العمل و الورع و الاجتهاد بغیر منازع الحاج شیخ مرتضی بن محمد أمین الدزفولی الأنصاری (لانتهاء نسبه إلی جابر بن عبد اللّه الأنصاری رضی اللّه عنه، و قد عکف علی مصنفاته و تحقیقاته کل فقیه و أصولی نشأ بعده و قد صرفوا مجهودهم و حبسوا أفکارهم فیها، شهرهٔ تصانیفه یغنینا عن سردها هنا، تخرج علی جماعهٔ من الفطاحل منهم نابغهٔ عصره شریف العلماء المازندرانی، و السید المجاهد صاحب المناهل و المولی أحمد النراقی صاحب المستند، تلمذ عنده کثیر من الأساطین یطول بنا ذکرهم، ولد فی بلدهٔ دزفول من أعمال تستر سنهٔ ۱۲۱۴، و توفی لیلهٔ ۱۶ ج ۲ فی النجف الأشرف سنهٔ ۱۲۸۱ و دفن فی الصحن الشریف عند باب القبلهٔ

المحقق الهمدانی

الشیخ الفقیه المحقق الحاج آقا رضا بن المولی محمد هادی الهمدانی من أکابر
الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۲۰۸
العلماء المحققین المعرض عن الدنیا الزاهد فیها، تخرج علی جملة من الجهابذة منهم المحقق الأنصاری و المحقق الشیرازی و هو عمدة مشائخه، له مصنفات جلیلة فی الفقه و الأصول أشهرها و أحسنها شرحه للشرائع و قد سماه مصباح الفقیه و هو اسم طابق مسماه طبع منه إلی الآن الطهارة و الصلاة فی مجلدین ضخیمین و الزکاة و الخمس و الصوم و الرهن فی مجلد واحد قرء عنده جماعة من الأجلاء مرض فی الأواخر بالسل فسافر إلی سامراء لتغییر الهواء فتوفی بها صبیحة یوم الأحد ۲۸ صفر سنة ۱۳۲۲ عن نیف و سبعین سنة و دفن فی الرواق الشریف من جانب أرجل الإمامین علیهما السلام فی الصفة الأخیرة التی یطلع شباکها إلی زاویة الصحن المنور.

المحقق الخراسانی

الشیخ الجلیل و المحقق النبیل المولی محمد کاظم الهروی الخراسانی کانت حوزة درسه مجمع الفحول من العرب و العجم تخرج عنده جم غفیر من أکابر العلماء تلمذ علی عدة من الأعاظم منهم المحقق الأنصاری فی مدة قلیلة و المحقق الشیرازی له تصانیف جلیلة أشهرها کفایة الأصول صارت کتابا نهائیا لمدارسة الأصول ولد بطوس سنة ۱۲۵۵ توفی یوم الثلاثاء ۲۰ ذ ح سنة ۱۳۲۹ فی النجف الأشرف و دفن فی مقبرة المحقق الرشتی

المحقق النائینی

شیخ أساتید عصره المحقق الجلیل المیرزا محمد حسین بن شیخ الإسلام المیرزا عبد الرحیم النائینی من أعاظم علماء الشیعة و أکابر محققیهم تخرج علی عدة من الأساطین منهم الشیخ محمد باقر الأصفهانی المتوفّی سنة
الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۲۰۹
۱۳۰۱ و المیرزا أبو المعالی المتوفّی سنة ۱۳۱۵، فی أصفهان، و المجدد الشیرازی المتوفّی ۱۳۱۲ و المحقق السید محمد الفشارکی المتوفّی ۱۳۱۶ کانت حوزة درسه مجمع الفحول من العرب و العجم و قد عکف علی أفکاره العالیة تلامذته الأجلاء فکتبوا ما نالوا منه بعنوان التقریر فی الفقه و الأصول و هو بین ما قد طبع و لم تطبع بعد و نشروها فی المجامع العلمی و الحوزات العلمیة فاستنارت منها کل ناء و قریب و علی الجملة فقد برز من تلامذته أعلام أصبحوا الیوم قادة للحرکة العلمیة و الفکریة و المدرسین المشاهیر الذین هم کنار علی منار یطول بنا سردهم و التعریف بذکرهم قدس اللّه أسرار موتاهم و أدام اللّه برکات وجود أحیاهم فی هذه الکراسة.
و ولد المحقق النائینی قدس سنة ۱۲۷۷ فی نائین و توفی یوم السبت ۲۶- ج ۱
الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۲۱۰
- ۱۳۵۵ و دفن فی الحجرة الخامسة علی یسار الداخل إلی الصحن الشریف العلوی من باب السوق الکبیر.

الفقیه الأصفهانی

فقیه أهل البیت المنتهی إلیه مرجعیة العامة السید أبو الحسن بن السید محمد بن عبد الحمید الأصفهانی صار فقیه عصره بلا منازع و معروفا بحسن السلیقة فی فی المسائل العلمیة بلا مکابر، تخرج علی المحقق الخراسانی فلازم أبحاثه الأصولیة و الفقهیة فصار من أجلاء تلمذته، کان مجلس درسه فی عصره أجمع مدارس فقهاء عصره تخرج لدیه جل علماء المعاصرین، ولد فی سنة ۱۲۸۴ و توفی

لیلة العرفة سنة ۱۳۶۵ فی الکاظمیة، و نقل جثمانه إلی النجف الأشرف فدفن بعد وفاته بثلاثة أیام فی مقبرة أستاده المحقق الخراسانی.

[العلامة اللنگرودی]

و لعل المنصف یعذرنی فی تعریف واحد من تلامذة [المحقق النائینی] و هو والدنا العلامة دام ظله، فإنه بعد أن أشغل شطرا من عمره فی اقتناء العلوم الإسلامیة فی قزوین و طهران تخرج عند قدومه بالنجف الأشرف عند غیر واحد من أساطین العلم منهم فقیه العصر السید أبو الحسن الأصفهانی و المحقق النائینی فاجتازهما من بینهم و لازم أبحاثهما الفقهیة و الأصولیة و کتب من مباحث السید الأصفهانی قده ما یتعلق بالطهارة و الصلاة و من دراسات أستاده المحقق ما یتعلق بالأصول أزید من دورة کاملة، و بالفقه ما یتعلق بالصلاة و القضاء و المتاجر و غیر ذلک، إلی أن نال منهما فی سنة ۱۳۴۸ بإجازتین نفیستین قلما توجد لهما عدیل بین الإجازات فصدقا اجتهاده المطلق و أجازاه الروایة عنهما.

ربما یجد القاری غیر ما ذکرنا أعلاما آخرین ذکرت أسماؤهم فی هاتیک الرسائل لعلنا نتعرض لذکر جمیعهم إن شاء اللّه فی الطبعة الثانیة.

حرر فی رجب ۱۳۸۰.

محمد حسن المرتضوی

لنگرودی، سید مرتضی حسینی، الرسائل الثلاث (للنگرودی)، در یک جلد، ه ق

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلّامة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت

–علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ– فی آکناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم – مِن جهةٍ اُخرَی.

– من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی" القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخَرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم – فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.


مركز القائمية اصفهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹